

1.3.98

TRATTATI

SOPRA GLI OTTIMI REGGIMENTI

DELLE REPUBBLICHE

ANTICHE E MODERNE

DI

M. BARTOLOMEO CAVALCANTI.



MILANO
Dalla Società Tipografica de' Classici Italiani,
contrada di S. Margherita, N.° 1118.

ANNO 1805.

AVVERTIMENTO

DEGLI EDITORI.

Per quante diligenze siansi da noi fatte non abbiamo potuto giammai ritrovare il ritratto dell'Autore che suol servire d'ornamento alle nostre edizioni.

VITA

DI

M. BARTOLOMEO CAVALCANTI

TRATTA DALLA STORIA

DELLA LETTERATURA ITALIANA

DEL CAVALIERE

GIROLAMO TIRABOSCHI.

Bartolomeo Cavalcanti fu di Patria Fiorentino, e nato di nobil famiglia nel 1503. *Negli anni suoi giovanili i tumulti della sua patria il costrinsero a trattar le armi più che i libri. Ei diè segno nondimeno non solo del suo valore, ma ancor della sua eloquenza, in una Orazione, che*

nel Febbrajo del 1530. armato in corsaletto recitò in S. Spirito alla Milizia Fiorentina, e in un' altra, che disse nel Maggio dell' anno medesimo sopra la libertà (1). *La prima fu data alle stampe; ma letta piacque meno che udita. Nelle guerre de' Fiorentini contro de' Medici ei fu sempre del partito a questi contrario. Non fu però mai esule dalla patria, e solo nel 1537. dopo l'uccisione del Duca Alessandro, e l'elezione di Cosimo, ei fece volontaria partenza dalla sua patria. Credesi comunemente, ch' egli allora passasse a Roma. Ma a me sembra verisimile, che fosse prima in Ferrara, e me lo persuade la stretta amicizia ch' egli ebbe con Bartolomeo Ricci, e con Giambatista Pigna, l'esortarlo che fece il Card. Ippolito II. d'Este a scriver la sua Rettorica, dal qual Cardinale ei dice ancora nella dedica di essa di essere stato incaricato di gravi affari presso il Re di Francia Arrigo II., e il cenno che dà il Ricci in una sua lettera del grado di suo famigliare a lui dato dal Duca Ercole* (2). *È certo però ch'ei passò poscia a Roma, e che ivi fu assai caro al Pontefice Paolo III., e da lui sovente adoperato in importanti negoziazioni, benchè al tempo medesimo ei non cessasse*

(1) V. Zeno Note al Fontan. T. I. p. 90.
(2) Oper. Vol. II. p. 172.

dal coltivare i suoi studj. Il Pigna in certi versi a lui indirizzati, così gli dice:

> Et qui Pontificis Maximi ad arcana vocatus es,
> Seu magnus studiis nobilibus te retinet Plato,
> Seu Paulus propriis, quæ tibi curanda, negotiis.

Negli ultimi anni della sua vita ritirossi a un onorato ozio in Padova, ove morì nel 1562., *e fu sepolto in S. Francesco coll' Iscrizione postagli da Giovanni di lui figliuolo, che vien riferita dal Tommasini* (1). *La Rettorica del Cavalcanti stampata la prima volta nel* 1559., *e poscia molte altre volte di nuovo data alla luce si ha in conto della migliore, che in questo secolo si pubblicasse. Essa ancora però ha il difetto alle altre comune, cioè di riguardare i precetti d'Aristotele, come infallibili oracoli, da cui sia grave delitto l'allontanarsi, e il prendere a norma degli insegnamenti più l'altrui autorità, o un' astratta speculazione, che la voce della natura, sola e vera guida, cui l'arte dee seguire nell' Eloquenza. Pregevoli ancora ne sono i Trattati sopra gli ottimi reggimenti delle repubbliche antiche e moderne*

(c) Inscript. Patav. p. 345.

Cavalcanti

stampati nel 1555. Un' altra opera di somigliante argomento, cioè un Comento su' tre primi libri della Politica d'Aristotele in Lingua Italiana avea egli scritto, di cui parla con molta lode il Pigna in una sua lettera scritta nel 1569., dicendo, che poco prima della sua morte aveagli ciò narrato il medesimo Cavalcanti, e aggiugnendo, ch'egli temeva, ch'essa cadesse nelle mani di qualche plagiario (1). *Ei tradusse inoltre dalla Lingua Greca nell' Italiana la Castrametazion di Polibio. A lui per ultimo fu attribuito da alcuni il giudizio sopra la Canace di Sperone Speroni; ma non v'ha argomento, che basti a provarlo.*

AVVERTIMENTO DEGLI EDITORI.

Con sommo nostro dispiacere manca a questo volume il solito ornamento del Ritratto dell' Autore. Noi non abbiamo ommesso diligenza di sorte alcuna per ritrovarlo, ma sempre inutilmente. Nondimeno non disperiamo ancora di poterlo avere da Firenze. Il che se ci verrà fatto noi lo distribuiremo ben tosto a' nostri Associati, siccome già fatto abbiamo con quello del Firenzuola.

(1) Cll. Viror. Epist. ad P. Victor. Vol. 2. p. 41.

LETTERA

DI

FRANCESCO SANSOVINO

ALL' ILLUSTRE ED ONORATISSIMO SIGNORE

IL SIG.

TRAJANO MARJ

Ambasciadore dell' illustrissimo ed eccellentissimo Signore Duca d' Urbino presso a Sua Santità.

Messer Bartolomeo Cavalcanti uomo notabile, non pur per l'antica sua nobiltà nella città di Fiorenza, ma illustre per le sue qualità così d'animo, come di corpo; scrisse la Rettorica, libro veramente degno d'ogni commendazione, ed abbracciato da

tutto il mondo; perciocchè avendo trattato di quella materia con facilità grande, e dichiarate molte cose oscure in Ermogene, in Aristotele, in Cicerone, ed in Quintiliano, ha fatto di modo, che ogni ingegno per mezzano che egli si sia capisce i termini dell' arte oratoria. Scrisse parimente i presenti trattati delle repubbliche, ne' quali disponendo le opinioni di Aristotele, e di Platone ad un medesimo fine, gli accorda insieme, con tanta agevolezza che nulla più; ed interponendo tra loro quel che ne dice Polibio, mostra finalmente quale sia l' ottimo governo delle repubbliche. Opera non meno rara che l' altra, e che merita d' esser veduta da galanti uomini sì per le cose che ella contiene, e sì per la memoria dell' autor suo. Questa adunque mandando io fuori, come quella che essendo cara a me, credo anco che debba essere cara ad ogn' uno, ho voluto che ella venga alla presenza di vostra signoria prima come fattura di quel tanto onorato, e celebre gentiluomo, e poi come segno della reverenza che io porto a vostra signoria sì per la bellezza del suo grand' animo, sì per lo grado che ella tiene presso a N. Santità per l' illustrissimo, ed eccellentissimo Signor Duca d' Urbino mio Signore, e sì per l' amore che io so, e che io vedo infatti che ella mi porta. Perciocchè cercando ella di farmi beneficio, come tuttavia procura con Sua Santità non pur

le debbo portar riverenza, ma debbo anco esserle tenuto in eterno. Conciossiachè voi protettore della virtù, in questi anni così calamitosi e corrotti, quasi nuovo Mecenate, con pronto animo sollevando le altrui gravezze, vi acquistate non pur gloria perpetua, ma nome chiarissimo in tutte le corti de' più segnalati, e supremi Signori. La qual cosa non solamente avviene in questi tempi, ma avvenne anco sempre ne' passati. Perciocchè maneggiando voi tuttavia negozj importanti, e di stato, avete sempre con fermo proposito e saldo, giovato agli amici, a' parenti, alla Patria ed al prossimo per tutti i versi, con tanto maggiore vostra lode, con quanta sa ogni uno che vi conosce e vi osserva. Potrei dir molte cose, più per satisfazion mia, che, perchè io credessi di narrar a pieno quanto io vi sono obbligato; ma e la vostra modestia, e la mia natura non ricerca che io mi distenda più oltre. Le dirò solamente questo, che la mia famiglia, quale ella si sia, riconoscerà sempre per suo benefattore il Signor Trajan Marj. E che se questa penna così debole, potrà qualche cosa, non sarà punto scarsa nel mandare a' posteri la memoria di quanto io le debbo. Accetti adunque con la presente opera, la servitù, la divozione, l'affetto dell'animo, ed in somma quel tutto che io posso darle. Ed accettandolo tenga per fermo, che io non voglio, non posso,

e non debbo se non onorare, amare, e riverire V. S. alla quale N. Signore Iddio conceda ogni bene. Di Venezia. Alli XIII. *di Novembre, MDLXX.*

TAVOLA

DI TUTTA L'OPERA.

Il fine della Tavola.

TRATTATO PRIMO

DEL SIG. BARTOLOMEO CAVALCANTI

SOPRA

le specie delle Repubbliche.

L' intenzion mia è di discorrere sopra quello, che principalmente Platone ed Aristotele, e poi anche Polibio hanno detto delle specie delle Repubbliche; e considererò quante e quali ne hanno poste, i gradi, la contrarietà ch'è tra quelle, la

trasmutazione, l'origine e principio delle civilità e governi civili, e come i detti autori pajano che convengano, o no circa questa materia. Platone adunque trattò del governo della città, ovvero della repubblica massimamente, e come in luoghi proprj di tale considerazione ne' libri della Repubblica, ne' libri delle leggi, e nel libro del Regno. Pose ne' libri della Repubblica (come chiaramente si vede nel fine del quarto, e nel principio dell' ottavo) cinque specie o modi di repubblica. L' una delle quali è quella, ch' egli intese di formare in quell' opera come ottima e veramente retta, e quasi come un esemplare delle repubbliche; la quale disse essere una, ma potersi dichiarare con due nomi. Perciocchè, se tra i Principi sarà un uomo sopra gli altri eccellente, il governo allora si chiamerà Regno; se saranno più eccellenti, si chiamerà stato degli Ottimati. A questa specie di repubblica, soggiunge la repubblica ambiziosa, cioè desiderosa molto d' onore e d' imperio, e nella quale si desidereranno le ricchezze, e tale era la repubblica di Sparta e di Candia. La terza specie nominò governo di pochi, nella quale vuole che regni il desiderio delle ricchezze e l' avarizia, e che il governo sia in mano de' ricchi. La quarta è il governo del Popolo pieno di licenza e di varietà; e il governo è in mano de' poveri. La quinta ed ultima è la Tirannide, ed in

queste cinque specie fermandoci, accennò ancora, che vi erano alcuni modi di governo, e che sono quasi in mezzo, e come misti e composti dei semplici, i quali appresso i barbari e appresso i Greci si trovavano, e di questi come forme molto imperfette e assurde, senza distinguerli e dichiararli altrimenti, più oltra non ragionò. Ma nei libri delle leggi, nei quali Platone forma un' altra repubblica meno perfetta di quella, che esso forma per ottima, ne' libri della Repubblica nominò (come si vede nel quarto libro) questi modi di governo: Il governo del popolo, di pochi, degli Ottimati, il Regno, e fece anche menzione della Tirannide. Divide anche nel medesimo libro le repubbliche, un governo d'un solo, di pochi, di molti, senza dividerle in sei, come egli fece nel Civile. Ma perchè Platone, com' ho detto, intende ne' libri delle leggi formare un' altra repubblica, la quale non è alcuna delle specie nominate da lui, ma è mescolata e composta, viene ad essere questa un' altra specie; e ch' ella sia mescolata e composta, e in che modo, egli stesso chiaramente lo mostra nel terzo libro. Là dove dice, che due sono come madri de' governi civili; l' una è il principato d' un solo, l' altra il governo del popolo; e da questi tutti gli altri governi hanno origine, e tutte l' altre forme variamente di quelle si compongono, e ch' egli è necessario che la città partecipi d' am-

bedue, dovendo ella essere libera e prudente, e amica a se stessa. Alle quali tre cose, vuole che 'l Dator delle leggi debba risguardare. Nel sesto libro poi formando Platone i Magistrati della Repubblica conchiude così: la creazione adunque de' Magistrati fatta in questo modo, sarà una cosa di mezzo tra 'l governo d' un solo e del Popolo, il qual mezzo debbe la Repubblica sempre osservare. Circa la qual mescolanza e composizione, quel che considerasse Aristotele, e quello che m' occorra dire, si vedrà di poi, bastandomi per ora aver mostrato come Platone fece ne' libri delle leggi una Repubblica mista, che non può essere alcuna dell' altre nominate da lui, che sono semplici, come si vede. Ora nel libro del Regno, egli dopo un lungo discorso che fa del governo della Città, finalmente e chiaramente determinò, che sette siano le specie del governo Civile, l'uno è il governo d'un solo, che sia pieno di bontà e sapienza, e che abbia in sè la vera scienza civile e virtù di governare, con la quale, non avendo bisogno di leggi nè risguardando a quelle, governi rettamente, intendendo solo alla salute di coloro che sono governati da lui, e questa specie di governo, che solo è la retta e la vera, dice doversi distinguere dall' altre specie non altrimenti che si conviene distinguere, e separar Dio dagli uomini. L' altre sei specie pose dipoi come imitatrici di quella,

ora in meglio, ora in peggio imitandola; e a trovarle procedette con questa considerazione, che 'l governo è d'un solo, di pochi, di molti, ciascun de' quali governi divise in due specie, considerandone una come buona e governata colle leggi, l'altra come iniqua e non retta con le leggi. Divise adunque il governo d'un solo in Regno, ch'è la buona, e con le leggi; ed in Tirannide, ch'è l'iniqua, e senza leggi. Quel di pochi divise in stato d'Ottimati, ch'è il buono, e retto con le leggi, e in stato di pochi, ch'è l'iniquo, e non secondo le leggi. Il governo de' molti divise in popolare secondo le leggi, e in popolare iniquo, e fuor delle leggi. Essendo adunque queste le forme e specie del governo poste da Platone, potrebbe, e non senza ragione, parere a qualcuno ch'egli n'avesse parlato variamente, non avendo poste sempre le medesime specie, nè il medesimo numero di quelle; circa la qual cosa mi par che si possa considerare, prima quanto ad esse specie, e ai nomi di quelle, come in tutti i libri allegati di sopra egli ha poste queste medesime, cioè il Regno, gli Ottimati, lo stato di pochi, il governo popolare, la tirannide. Ma ben è vero, che nel libro del Regno egli divide il principato d'un solo, come s'è veduto di sopra, in quelle due specie di regno, la prima delle quali è piuttosto divina che umana, e forse questa ha qualche

corrispondenza e conformità con quella, che egli pose nei libri della Repubblica, distinguendo l' ottima repubblica con due nomi. Divise ancora nel libro del Regno il governo popolare in due specie, il quale non aveva distinto nel libro della Repubblica, ma ne' libri delle leggi avendo nominato l'altre specie, come poste da molti, aggiunse quella sorte di stato che egli formò, circa la quale si potrebbe forse considerare s'ella avesse come composta qualche corrispondenza a quella, che egli chiamò ambiziosa nei libri della Repubblica; poichè dice, che l' ambiziosa è tale, qual era la repubblica di Candia e di Sparta, della quale egli ragiona come di mista e composta nel 3 e 4 libro delle leggi. Ma quanto a' nomi delle specie, non si vede varietà, salvo che in quella ch' egli chiamò ambiziosa. Perchè l' avara è chiamata da lui stato di pochi. Il numero poi di quelle è quasi il medesimo, perchè se noi dividiamo l' ottima repubblica formata da lui ne' libri della Repubblica in Regno e in Ottimati, sei saranno le specie poste da lui in quei libri, e sei quelle che e' pone ne' libri delle leggi, computando tra esse quella ch' egli forma, e sei ancora quelle del libro del Regno, separandosi la settima quasi come cosa divina dall' umane. Ma io non voglio pretermettere di dire circa questa materia delle specie, che Platone ne' libri della Repubblica prese le specie ed il

numero di quelle dai costumi (per dir così) dell' anima nostra, e la diversità di quelle alla diversità di quegli accomodò; perchè la parte irascibile appetisce, e cerca l'onore e la potenza, la qual parte, se troppo eccede in tal appetito, si converte in violenza tirannica. L'immoderato appetito delle ricchezze nasce nella concupiscenza in modo, che quanto alle quattro specie ch'escono fuori della retta e vera repubblica, l'ambiziosa e la tirannica si traggono dall'irascibile; l'avara dalla concupiscenza. Lo stato popolare, perciocchè egli è vario e composto di diversi costumi, secondo che piace a ciascuno, pare che massimamente dall'irascibile insieme, e dalla concupiscenza proceda, dalla quale concupiscenza procederebbe anche una congregazione d'uomini in qualche modo ordinata, ed uno stato, ne' quali gli uomini e i cittadini intendessino massimamente alla dilettazione de' sentimenti e al contento dell' appetito, s'alcuna congregazione mai si trovasse simile. Alla parte razionale finalmente risponde, e da quella ha principio l' ottima e rettissima repubblica, nella quale essa ragione tiene il principato, e secondo la quale essa interamente è governata. Ma nel libro del Regno Platone determinò le sei specie in quanto uno, pochi o molti governano con le leggi o fuor delle leggi, e la settima, secondo la vera scienzia del governare, non risguardando allora all'anima

nostra, come ne' libri della Repubblica; benchè essendo le medesime specie, ai medesimi costumi di quella si possono accomodare, e cadono sotto la medesima considerazione, com' anche quelli che pose ne' libri delle leggi. Ora passand' io a ragionar di quello ch' Aristotele ha ordinato circa questa materia, dico che seguitando egli il maestro Platone (benchè e' non ne facesse menzione) disse, ch'egli è necessario, che 'l governo sia in podestà d' un solo, o di pochi, o di molti, e che quando uno, o pochi, o molti governano, risguardando al ben vivere, e pubblico, questi sono governi retti. Ma quando governano a comodo e utilità propria, cioè o d' uno, o di pochi, o di molti, questi sono governi non retti e che escono fuore di quelli che sono retti e buoni. Laonde pose tre specie o generi di repubblica retta, chiamando il governo d'un solo che governa a benefizio universale, regno, il governo di pochi ottimi, repubblica d'Ottimati, o perchè quelli che sono ottimi governano, o perchè e' governano risguardando a quello ch' è ottimo per la città. E quando il governo è in mano della moltitudine che l' addrizza al ben pubblico, questa sorte di stato chiamò repubblica, dando a questa specie il nome del genere, ch' è comune a tutte le sorti di governo. Pose anche parimente tre sorti di governo non rette e degeneranti dalle rette. La tirannide, ch' è principato d' un che governa a sua propria utilità. Lo stato

di pochi che governano a utilità de' ricchi. Il governo del popolo, che risguarda al bene e comodo de' poveri. Questi generi o specie di repubblica considerò Aristotele potersi formare in molte e diverse maniere, sì che ciascuna delle sei specie in più specie specialissime, divise e distinse. Pose adunque cinque specie d'un principato d'un solo chiamato da lui regno, l'una è quella che fu ne' tempi degli eroi, e questo principato era dato da principio per volontà de' popoli a quelli, che o per aver trovate ed introdotte arti, o per mezzo della guerra, o per avergli raccolti e congregati insieme, essendo prima dispersi; o con l'avere acquistato e dato lor paese ad abitare, gli avevano beneficati, e passavano poi questi principati ne' posteri come ereditarj; e così erano secondo le constituzioni di quelle nazioni, e secondo la volontà del popolo. Avevano questi Re come capitani generali somma autorità nel maneggio della guerra. Erano giudici, e principi di certi sacrificj. Un' altra specie di regno si trovava appresso dei barbari, ereditario ancor esso, e constituito per legge; benchè questi tali ne avessero podestà quasi tirannica, governando imperiosamente come i padroni i servi, e secondo la lor propria volontà; e siccome questo principato per questo conto era tirannico, così anco teneva del regno, per esser secondo la consuetudine di quelle genti, e perchè elle lo vo-

levano. La terza specie era anticamente appresso dei Greci, quando a uno solo era data assoluta podestà o a vita, o per tempo determinato, e per un caso particolare, ed era questo principato com' una tirannide data per elezione, e del tirannico teneva perchè il governo era come tra padroni e servi, e secondo l' arbitrio di esso Principe, ed era differente dal regno barbarico, non perchè anche questo non fosse per legge, e perchè gli altri non lo volessino, ma perchè e' non era per successione, e simile a questo pare che fusse la dittatura de' Romani. La quarta specie era il regno, che si vedeva nella Repubblica di Sparta, il quale in somma era com' uno ereditario e perpetuo capitanato generale con assoluta autorità nella guerra. La quinta specie, quando è ogni cosa in arbitrio e in podestà d' un solo sì che e' sia signore del tutto assoluto; e siccome il padre della famiglia ha la podestà assoluta d' ogni cosa, e governa la casa a beneficio de' suoi, così questo Re, che ha assoluta podestà di tutte le cose comuni, le governa a beneficio comune, in modo che il governo della famiglia è come un regno della famiglia, e il regno è come un governo famigliare d'una città, e d' una nazione. Ora e' parve ad Ariste, che due fussero le sorti del regno, delle quali e' dovesse avere considerazione, l'una è di questo assoluto, l'altra di quello ch' era nella Repubblica di Sparta; con-

ciossiacosachè l'altre specie siano quasi in mezzo tra queste due, perchè elle hanno podestà o di meno cose, che nel regno assoluta, o di più che nello spartano. Ma è giudizio che la considerazione del capitanato generale qual è lo Spartano, appartenesse piuttosto alle leggi, che alla constituzione della repubblica. Perciocchè quella sorte di principato si può trovar quasi in ogni sorte di repubblica; e perciò Aristotele vuole finalmente, che non sia propriamente specie di repubblica, e ferma la considerazion sua sopra il regno assoluto. Del governo del popolo pose cinque specie, le quali comprese poi in quattro. La prima delle quali è quella, nella quale la parità per legge è talmente ordinata, che i ricchi e i poveri participano parimente dello stato, e sono di pari condizione. La seconda è, quando i Magistrati si danno secondo le facultà, in modo però che coloro che arrivano a un certo termine di facultà, possano aver Magistrati. La terza è quando tutti i cittadini participano degli onori, eccetto quegli, i quali possano essere recusati o come bastardi, o come non nati di padre, e di madre cittadini. La quarta è quando ciascuno, purchè sia cittadino cioè libero, partecipa dello stato, e in queste quattro specie si procede nel governare secondo le leggi. La quinta ed ultima specie è quando, stando ferme l'altre condizioni, il popolo governa a sua volon-

tà, e non secondo le leggi, ma per via di determinazioni particolari. Lo stato di pochi divise Aristotele in quattro specie, l'una delle quali è, che i Magistrati si diano secondo le facultà, le quali debbono essere mediocri, ma tante però, che bastino a far che i poveri, i quali son più, non possano partecipare dello stato, la via del quale è aperta a tutti quelli, che hanno tante facultà. L'altra è quando i Magistrati si eleggono secondo le facultà picciole, ma nondimeno maggiori che quelle della prima specie, e i medesimi Magistrati del numero degli altri, si eleggono i compagni in luogo di quelli che mancano, che così è constituito per legge. La terza è quando i Magistrati si danno secondo le facultà che siano maggiori, e i figliuoli per virtù di leggi succedono in luogo de' padri morti; e in queste tre specie le leggi governano. La quarta è quando i Magistrati si danno secondo le facultà, che siano anche maggiori, che nell'altre specie, e lo stato non si governa con leggi, ma ad arbitrio di pochi, e questa specie tra gli stati di pochi è simile alla tirannide tra i governi d'un solo, e simile all'ultima specie dello stato popolare, tra i popolari governi, e a quelle corrisponde. Della republica degli ottimati pose Aristotele una specie propria e pura, e tal è quando gli ottimi uomini governano, come di sopra è dichiarato, e tre specie improprie e non

pure, per dir così, l' una delle quali è quando nell'eleggere i Magistrati la repubblica ha rispetto alle ricchezze, alle virtù ed al popolo, come si faceva nella repubblica di Cartagine. La seconda, quando s' ha rispetto solamente alla virtù ed al popolo, come nella repubblica di Sparta. La terza, quando quelli stati che sono chiamati col nome comune repubblica, pendono più verso lo stato di pochi, e queste tre specie, che sono fuor della prima, ch' è veramente governo d' ottimati, sono aristocratiche, cioè tengono dello stato delli ottimati. Della Polizia, cioè di quella specie, che con questo nome del genere è nominata repubblica, non multiplicò nè distinse le specie, sebbene e' si vede, che facendola egli mista, ella può pendere più in una che in un' altra parte. E della tirannide ne fece tre, l' una è quella che propriamente e puramente è tale, come di sopra è stato dichiarato. L' altre due sono improprie, l'una delle quali è quel principato de' barbari, l' altra de' Greci, nominata da quelli Esimnezia; le quali due specie ho dichiarato di sopra. Tali adunque e tante esser le specie di repubblica, determinò Aristotele, mosso da quelle ragioni che si vede ne' suoi libri del governo della città. Polibio nel frammento del sesto libro delle sue istorie vuole, che sei siano le specie della repubblica, cioè principato d' un solo, il quale egli imagina e disegna

prima esser quasi per natura, e senza regola e constituzione alcuna, ottenuto da chi eccede gli altri di forze di corpo e d'ardir d'animo, dopo qualche destruzione della generazione umana, causata da diluvj, da pestilenze, da sterilità di terre, e da altri simili accidenti; e poi da queste fa nascere il principato ordinato, e fondato nel volontario consenso del popolo, e retto con la ragione, e non col timore e con la violenza; il qual vuole che solo meriti il nome di regno, come si può più particolarmente vedere nel luogo detto, e in questo regno considera, che si governa a beneficio universale della città. Pone anche il governo degli ottimati come retto, e risguardante al ben pubblico; lo stato del popolo ancora come buono, osservandosi in quello la parità e la libertà. Pose similmente tre specie di governo devianti dalle buone, la tirannide come principato, nel quale il tiranno seguita solamente e senza alcun rispetto, il comodo suo proprio; lo stato di pochi, che sono tutti dati all'avarizia ed ai loro piaceri; il governo del popolo e della plebe, nel quale regna la licenza e la violenza. A queste sei specie n'aggiunse una, la quale vuole, che sia mescolata e composta di regno, di stato d'ottimati, di governo popolare, e dice, che di questa sorte era la repubblica de' Lacedemoni e Romana, e tale forma di reggimento celebra sopra ogn' altra, come

particolarmente dirò nel luogo suo. Ora volend' io considerare, come convengano e disconvengano questi tre Autori, ma principalmente Platone ed Aristotele, dico, che ambidue convengono in questo, ch'eglino hanno poste queste medesime specie di repubblica, regno, ottimati, stato di pochi, tirannide, governo popolare, repubblica mista, non variando nei nomi di esse, se non in quanto la mista d'Aristotele è chiamata da lui col nome generale, repubblica. Platone non le dà ne' libri delle leggi, dov' è la forma, nome proprio; ma solamente, dice in che modo ell'è mista e composta, e la nomina seconda, come particolarmente dichiarerò. E se quella, che e' chiama ambiziosa nei libri della repubblica, è mista (però che ella è tale quale era la Spartana, della quale e' ragiona come di mista) viene anche il nome della mista d'Aristotele ad essere diverso dal nome di quella. Nel numero anche delle specie più generali, per dir così, pare che l'uno e l'altro quasi convenga, avendone posto Aristotele sei specie, e sei Platone, se si può accomodare la divisione di quello di Platone, come di sopra ho mostrato. Convengono ancora in questo, che l'un e l'altro divide l'ottima repubblica in regno, e in stato d'ottimati, Platone in quel modo che di sopra ho detto, Aristotele dicendo nel fine del terzo libro della Politica, che l'ottima repubblica è quella, che è governata

da uomini ottimi e d'eccessiva virtù adornati, o uno, o più; disegnando per uno il regno, per più gli ottimati. E nel quarto libro disse, ch'egli era il medesimo, considerar l'ottima repubblica, e trattar di questi nomi regno, e stato degli ottimati. Non sono anche discrepanti in questo, che Platone ha tutte l'altre forme, eccetto l'ottima, per viziose, e che degenerino dalla rettitudine di quella, come si vede nel fine del quarto, e nel principio del quinto libro della Repubblica, ed anche nel libro del Regno. Ma nel 4 ed. 8 libro delle leggi disse particolarmente, che 'l governo popolare, quel de' pochi, e la tirannide non erano repubbliche, ma che piuttosto si potevano chiamare abitazioni di città, sedizioni e parzialità; e Aristotele nel 4 libro dice, che nel vero tutte l'altre specie deviano dalla rettissima repubblica, ma che l'un e l'altro non considerando le sei specie a rispetto, e in comparazione dell'ottima, o veramente retta, ma tra loro stesse, ne pongono tre, le quali Aristotele chiama rette e tra l'altre non rette. Platone nel libro del Regno descrive le tre chiamate da Aristotele rette, come degne di lode e governate con le leggi, e l'altre tre per il contrario. Aristotele considerò le rette secondo l'oggetto che hanno del ben comune, e le non rette secondo l'oggetto del ben proprio, come di sopra ho dichiarato; e disse che ciascuna delle non rette devia-

va e torceva dal dritto della sua retta, cioè la tirannide dal regno, e lo stato de' pochi dal governo degli ottimati, il governo popolare da quello, che col nome generale ha nominato Repubblica. Platone a ciascuna delle medesime, considerate da lui come legittime, per dir così, soggiunse anche le medesime come non tali. Ma egli è da considerare, ch' Aristotele pose tre specie d' oligarchia e tre di democrazia governate con le leggi, e la quarta ed ultima dell' una e dell' altra, non rette con le leggi, ma ad arbitrio di chi governa. Platone nel civile considerò nell' oligarchia, e nella democrazia, prese universalmente, e senza farne altra divisione, ch' elle sono fuori del governo delle leggi, in modo tale, che e' non pare, che quanto a questo convenghino l' uno con l' altro. Nè conviene anche Aristotele con Platone della repubblica popolare, perchè Platone ne' libri della Repubblica, ponendola senza distinzione, la considerò solamente in generale, e come deviante dall'ottima, e come cattiva forma; e nel libro del Regno la distinse, dividendola com' ho detto. Ma Aristotele la pose tra le specie degeneranti e non rette, e in vece della popolar buona data da Platone messe tra le rette la sua mista, nominata da lui Repubblica; e perciocchè io ho mostrato com' anche Platone ne pone una mista, per miglior dichiarazione di quello che e Platone ed Aristotele hanno detto

circa questa materia, dico ch'Aristotele nel quarto libro appone a Platone, ch' egli annovera e usa solamente queste quattro specie, regno, ottimati, stato di pochi e governo popolare, e che la quinta specie, ch' è quella, la quale Aristotele col nome comune a tutte le specie chiama la Repubblica, era ascosa a quelli che s' ingegnavano d' assegnar il numero delle specie, perchè ella si metteva rade volte in atto. E nel secondo libro gli oppone, che s' e' pose la repubblica, la qual egli chiama seconda ne' libri delle leggi, come quella che tra tutte l'altre specie fosse più comune, e potesse meglio accomodarsi a più città, arebbe forse detto bene, ma s' egli l' ha introdotta come la miglior dopo la prima, che è formata da lui ne' libri della repubblica, non ha detto bene; perciocchè qualcuno loderebbe forse più la repubblica Spartana, o s' alcuna altra è che sia più aristocratica. Oppone ancora nel medesimo luogo al medesimo Platone, che egli compone quella repubblica ne' libri delle leggi di governo popolare e di tirannide, le quali dice, che o assolutamente non sono repubbliche, o peggiori di tutte. Oltre questi gli oppone, ch' ella non tien punto del principato d'un solo, come vuol Platone, ma ch' ella ha dello stato de' pochi e del popolare, e pende più verso lo stato de' pochi. Ora quanto all' opposizione delle quattro specie, e dell' esser stata ascosa a Platone, come agli

altri. La quinta mo par da considerare, che se Aristotele gli oppone questo, come detto da lui ne' libri della repubblica, siccome mostra l'inscrizione de' libri allegati da Aristotele, ch' è la medesima che Platone pone ne' detti libri, si può rispondere, che Platone non solamente annovera quelle quattro specie, ma anche una di più, come egli stesso dice che le fa cinque, e quella, che fa il numero di cinque, è l'ambiziosa; qual era la Spartana, e di questa in altri luoghi Platone parla come di mista e composta. La onde si vede quante e quali specie Platone annoverò ne' libri della Repubblica; e se Aristotele intendesse anche in quel luogo, non solo de' libri della repubblica, ma delle leggi, e generalmente de' libri ove Platone ha trattato di questa materia. È da considerar quanto ai libri delle leggi, che nel quarto libro e' pone bene quelle quattro specie secondo l'opinion di molti, e se ne serve a suo proposito in quel luogo, non determinando di questa materia così esquisitamente, come egli ha fatto ne' libri della repubblica e del regno. La qual cosa si può agevolmente comprendere per quello, che di sopra ho detto circa le specie poste da Platone in quei libri. Ma egli nominò anche la tirannide, sebbene egli non l'accettò, come quella che non è atta a comporre e constituire una buona repubblica, e tale quale egli voleva formare. La qual cosa si vede chiaramente per

queste parole, dice Platone sotto la persona dell' ospite Ateniese a Clinia: ma qual disciplina vogliamo noi dare alla città? risponde Clinia, dichiara se ti piace, quel che tu voglia dire il governo del popolo o di pochi, o degli ottimati o il regno, perchè noi non pensiamo già che tu voglia dire la tirannide. E poco di poi dice Platone a Clinia: tu vedi, o Clinia, ch' alcuni stimano che tante siano le specie delle leggi, quante sono le specie de' governi, e le specie de' governi sono tante, quante molti pongono, come poco di sopra abbiamo detto. Ma che la specie mista e composta fosse ignota a Platone, non si può dire in alcun modo, perchè egli la forma; e Aristotele ne parla come di mista, sebbene Platone non gli diede il nome medesimo ch' Aristotele; e se egli non l' annovera insieme con le quattro specie nominate da lui, quando ancora e' non l' aveva dichiarata e formata, non dava, come si vede principio a dichiararla e formarla. Non è dubbio alcuno, che avendola poi dichiarata e formata, e la mette nel numero dell' altre specie, siccome anche considerando egli la repubblica Spartana come mista, ma ponendola sotto nome della repubblica ambiziosa, l' annoverò tra le altre specie ne' libri della repubblica, e nel libro del regno annoverò distintissimamente le sette specie, che di sopra ho mostrato. Ma come si può egli dire, che Platone componga quella repubblica di tiran-

nide, conciossiachè egli non l'accetti, come per le pa-le sue allegate di sopra si vede chiaramente. Oltra che egli dice nel terzo libro delle leggi, che due sono quasi le madri de' governi civili, dalle quali gli altri governi prendono principio, l'una la monarchia, l'altra il governo popolare. Laonde nominando egli espressamente la monarchia e ricusando la tirannide, non si può intender del principato tirannico, com'anche si vede per quest'altre sue parole nel 6 delle leggi, nelle quali parole è necessario, che e' pigli parimente la monarchia per la buona, e non per la tirannide. La creazione adunque de' magistrati fatta in questo modo, sarà una cosa di mezzo tra 'l governo d'un solo e 'l governo del popolo. Oltra di questo e' non si vede nell'ordinazione di quella repubblica mista alcuna constituzione e condizione tirannica; nè si può opporre a questo quello, che Platone dice nel 4 libro delle leggi, cioè che della tirannide si può fare un ottima repubblica, perchè e' discorre in quel luogo, quanto sia facil cosa a un tiranno, che abbia certe condizioni, e col quale sia unito un eccellente datore di leggi, introdurre nella città una ottima forma di repubblica, e non intende in alcun modo, che la tirannide entri nella composizione d'una buona repubblica, come chiaramente si vede nel detto luogo. E quanto a quello ch'Aristotele dice di quella repubblica, che

non tien punto del principato d'un solo, si potrebbe forse dire, che Platone ponendola in mezzo tra 'l principato di un solo e del governo di molti, la discosta da quegli estremi, sicchè restando in pochi, rispetto ai molti, e in più che un solo, e' par ch'ella sia quasi una cosa di mezzo. E se Aristotele vuole ch'ella sia composta dello stato di pochi e del popolo, ella verrebbe quanto a questo ad esser composta come la sua, chiamata da lui col nome comune repubblica. E così Platone arebbe posta una repubblica mista, alla quale sarebbe quasi conforme quella d'Aristotele; e se la mista di Platone pende, come vuole Aristotele, più verso l'oligarchia, parrebbe che per questo ella fusse aristocrazia, avendo egli detto nel 4 della Politica, che i governi nominati repubblica col nome comune, i quali pendono verso il popolo, sono così propriamente chiamati, e quelli che pendono negli ottimati, si chiamano piuttosto governo d'ottimati. Ma chi considererà la constituzione del Magistrato di 37 custodi delle leggi, ch'è principale in quella repubblica, e il modo d'eleggere gli altri magistrati, e le condizioni che Platone vuol che abbino così quelli che hanno ad eleggere i magistrati, come quelli che hanno ad essere eletti, conoscerà quanto ella sia aristocratica. All'obbiezione che fa Aristotele, che Platone arebbe forse detto bene, s'egli avesse posto quella repubblica

come più comune alla città, e non bene s' egli l' ha posta come migliore dopo la prima, si potrebbe rispondere, ch' egli è da considerare, che Platone stando ne' suoi principj, la fa ragionevolmente seconda, perciocchè la prima è fondata principalmente nella comunità delle cose, ond' ella diventa una quanto più è possibile, come chiaramente si vede ne' libri della repubblica, e questa mista partendosi da quella comunione della prima, ha per fondamento la propria possessione delle cose, in maniera però che si stimi le cose esser quasi comuni a tutta la città. Laonde essendo questo quasi il secondo grado di tali cose, quella repubblica meritamente è stata posta da Platone nel secondo luogo, siccome chiaramente si comprende anche per le sue parole nel 5 delle leggi, dove dice così: A dunque la prima città, e repubblica e le ottime leggi sono dove, quanto più si può, ha luogo quell' antico proverbio, e con verità si dice, che tutte le cose sono comuni tra gli amici. Se questo adunque è in alcun luogo, ò sarà mai che le donne siano comuni, e i figliuoli comuni, e la roba comune, e quello che con ogni studio si chiama proprio, da ogni parte si scacci dalla vita umana, e si faccia quanto si può, che quelle cose ancora, le quali per natura sono proprie di ciascuno, diventino in un certo modo comuni, sicchè e' paja che gli occhi e gl' orecchi, e le mani, veggano, oda-

no ed oprino a comune, e che tutti gli uomini lodino e biasmino unitamente le cose medesime, dilettandosi delle medesime, contristandosi delle medesime; e finalmente che le leggi, quanto si può siano tali, ch' elle facciano, che la città sia una il più ch'è possibile. Non potrebbe certamente alcuno porre termine più retto e migliore della virtù, che nell' eccellenza di queste cose. Ora se questa tale città gli Dei, o figliuoli degli Dei più insieme abitano in alcun luogo, vivendo in questo modo, vivano certamente con somma contentezza. Laonde non è necessario considerare altrove l' esemplare della repubblica, ma, seguitando questa, è da cercare di farla simile quanto si può. Ma quella repubblica, la quale noi tentiamo ora di formare, formata ch'ella sia, si approssimerà in un certo modo all' immortalità, e sarà, se non nel primo, almeno nel secondo luogo. Ma della terza repubblica, se a Dio piacerà, determineremo poi; e ora diciamo, che repubblica sia questa, e in che modo ella si faccia tale. Primieramente adunque dividansi a sorte le cose e le possessioni, e i campi non si coltivino a comune, perciocchè questa è cosa più grande, che questo modo di generare e di nutrire, e questa maniera di disciplina non può ricevere. Ma nondimeno facciasi la distribuzione con questa intenzione, che ciascuno pensi che la sorte sua sia comune a tutta la città. Ecco come Pla-

tone, fondando la prima repubblica, nella comunione delle cose, e questa nella proprietà, con rispetto però del pubblico, la fa e chiama seconda, seguitando i suoi principj, i quali se Aristotele abbia veramente distrutti in quella parte del 2 della politica, dove riprende l'ottima repubblica di Platone, stimo che sia cosa degna di gran considerazione, e la lassarò discorrere, e determinare da quegli, che di maggior dottrina e di più esquisito giudizio, che in me non è, sono adornati. Oltra di questo, seguitando pure i suoi principj Platone la fa seconda anche per quest' altra ragione, ch' ella è retta con le leggi, e non con la sapienza e bontà del governatore della repubblica, che è il secondo grado, com' egli afferma nel libro del regno, dicendo così, essendo retto governo della città quel solo che noi abbiamo detto, è necessario conservar gli altri governi, che si servono dell'ordine di questo, mentre che e' farà quello che noi lodavamo poco fa, benchè questo non sia rettissimo. Risponde Socrate, e che è quello? soggiunge Platone, che nessuno ardisca di commetter cosa alcuna contra le leggi; e chi ardirà, sia punito nella vita e castigato con ogni estremo supplicio; e questo è rettissimo e onestissimo nel secondo luogo, perchè nel primo luogo si ha a porre quello che ora è stato detto. E nel 9 delle leggi, parlando prima del governo secondo la sapienza e la mente, e

poi dell'altro che sta nelle leggi, dice così: Ora questo non si trova in alcun luogo, ma ne apparisce un minimo che; laonde conviene eleggere quello ch'è nel secondo luogo, cioè l'ordine e la legge, che veggono molte cose, ma non possono vederle tutte. E tanto bastando avrei detto di questa materia, e passando a ragionare del regno dico, che avendo posto Platone due specie di regno, come di sopra s'è veduto, e' pare che quel regno, sopra il quale Aristotele ferma la sua considerazione chiamata da lui ευγασιλια, cioè regno intero e assoluto, risponda a quel regno che Platone pose nella settima specie del governo della città, perchè l'un e l'altro lo fa assoluto signore del tutto, e celebra il suo governo per rettissimo e verissimo; e non sottopone questo re alle leggi, ma vuole ch'egli stesso sia legge, e per la singolare eccellenza di virtù e sapienza, con la quale egli eccede tutti gli altri, egli sia degno di governare, e meriti che tutti gli cedino e gli ubbidischino, e sia come un Dio tra gli uomini; ed ecco come Platone parla di questo governo nel libro del regno. In questo modo l'uomo savio e buono governerà sempre a salute di quegli che sono sottoposti al suo governo, non altrimenti che 'l nocchiero che riguarda alla salute de' naviganti e della nave. Perciocchè siccome questo salva i naviganti non in regole o precetti scritti, ma nell'arte del governare,

quasi in una certa legge fondandosi, così nel modo medesimo appresso di quelli che sanno in questo modo governare è la retta amministrazione della città, usando essi la virtù dell' arte, ch' è miglior di quella delle leggi, e in un altro luogo dice così: Bisogna adunque, siccome pare, che queste tali repubbliche, se elle hanno ad imitar bene quant' elle possono, quel vero governo d' un solo, che con l' arte governa, essendo poste le leggi, non faccino mai cosa alcuna contra le leggi scritte e contra la consuetudine della patria. Dice ancora: quando adunque un solo governa secondo le leggi, imitando quello che ha la scienza di governare, noi lo chiamiamo re, non distinguendo col nome quello che con la scienza da quello, che con l' opinione secondo le leggi, governa, e poco di poi. In questo modo è nato il re, come abbiamo detto, e il tiranno lo stato di pochi, il governo degli ottimati e quel del popolo, sopportando gli uomini mal volentieri l' imperio d' un solo, e diffidando che si possa trovare un uomo degno di tal imperio, e che possa e voglia con la virtù e con la scienza governando santamente e giustamente, dare a ciascuno quello che gli conviene. E poco dipoi: Ora perchè e' non nasce nella città un re tale, quale nelli sciami delle pecchie, che subito da principio e quanto al corpo, e quanto all' animo eccede tutti, è necessario che convenendo insieme gli uo-

mini, faccino le leggi seguitando i vestigi di quel verissimo governo, e nel luogo allegato di sopra chiamò retto governo quel solo, ch'è fondato nella sapienza e bontà di colui che regge; e del medesimo dice anche così: Perciocchè quella settima specie di governo si debbe distinguer dagli altri governi, come Dio dagli uomini, e in somma per tutto il libro del regno va ragionando di questa specie di regno conformemente ai luoghi sino a qui allegati. Oltra di questo nel nono delle leggi ne parlò anche in questo modo: certamente s'alcun uomo per divina grazia fosse di tal natura dotato, che e' conoscesse il ben pubblico, e a quello generosamente e sempre intendesse costui, non avrebbe bisogno di leggi che gli comandassino; perciocchè nessuna legge, nessun ordine è migliore e più eccellente della scienza, nè si conviene che la mente sia sottoposta, e ch' ella serva, ma piuttosto si conviene, ch' essendo così vera e libera, ella comandi a tutti. Ma ora ella non si trova in alcun luogo, e apparisce di quella un minimo che; laonde si debbe elegger quello ch'è nel secondo luogo, l' ordine, dico, e la legge che veggono moltissime cose, ma non le possono veder tutte; e perciocchè Platone ed Aristotele considerano questa grande eccellenza anche in più d' una, ma però in pochi, veggiamo come e l' uno e l' altro, mentre che e' descrive brevemente la grande eccellenza di

questo re, tocca anche questa parte, e dice Platone nel libro del regno: tu hai, come credo, inteso bene, secondo questo ragionamento, che 'l retto governo, se mai è retto, si debba cercare in un solo, o in due, o in pochi, e nel medesimo libro, nessuna moltitudine d'uomini può eccedere in quella disciplina, con la quale la città è governata secondo la mente, ma e' conviene cercar quel retto governo o appresso d'un solo o appresso di pochissimi. Ora vediamo quel ch' ha detto Aristotele di tutta questa materia. Nel quarto adunque della politica, dopo un lungo discorso, dice così: ma se sarà un solo, o più d'uno, ma non però tanti che possino fare il pieno della città, i quali eccedino di tanta eccellenza, che la virtù di tutti gli altri e la potenza civile non sia da paragonare con la virtù di quegli, se e' sono più, o di quello s' egli è un solo; certamente questi tali non si debbono porre per parte della città, perchè gli altri farebbono ingiustamente, se essendo tanto disuguali di virtù, si stimassero degni di cose pari a quegli, ai quali sono così disuguali e inferiori; conciossiacosachè un uomo tale sia da tener com' un Dio tra gli altri uomini. Laonde è manifesto, ch' egli è necessario, che le leggi si faccino tra quelli che sono pari di condizion naturale e di potenza civile. Ma per quelli altri non è la legge, che nel vero sarebbe da ridersi di colui che tentasse

di dar legge a loro. E nell'ottavo libro dell'etica disse per mostrare l'eccellenza del re: perocchè non è veramente re, se non ha in se quelle condizioni, che lo faccino sufficiente per sè stesso a governare, e se non eccede in tutti i beni. E in un altro luogo del terzo della politica dice così: ma nell'ottima repubblica è gran disputa non se ecceda alcuno negli altri beni, come in potenza, in ricchezza e moltitudine d'amici; ma s'egli eccede in virtù che partito s'abbia a pigliar di lui, perciocchè non pare che questo tale sia da esser scacciato nè mandato in esilio, ma nè anche da esser sottoposto al governo e imperio di altri; la qual cosa sarebbe come se, dividendo il dominare, stimassimo convenirsi, ch' anche Giove fosse sotto l'altrui imperio. Resta adunque quello che per legge di natura par che sia giusto, cioè che tutti a un uomo così fatto ubbidischino in maniera, che tali uomini siano perpetui re, nella città. E per la quinta specie del regno pose quella, ch'è quand' uno è assoluto signore d'ogni cosa, il qual luogo abbiamo allegato di sopra con le proprie parole, e altrove pur nel medesimo libro dice: Ma di quel regno assoluto, ch'è quando il re governa il tutto secondo la volontà sua, si ha ora a trattare. E in un altro luogo dice: quando adunque accadrà, che tutta una famiglia, o un solo tra gli altri ecceda tanto di virtù, che la virtù di quello avanzi la

virtù di tutti gli altri, allora è giusto che a tutta quella famiglia appartenga il regno, e quell'uno sia re con somma potestà di tutte le cose, perciocchè, come già è detto, la cosa sta così non solo per conto di quel giusto, che sogliono pretendere tutti quegli, che ordinano repubbliche così, dico, quelli che ordinano le repubbliche aristocratiche, e quelli che l'oligarchiche, e quelli che le popolari constituiscono, perchè tutti questi stimano, che'l governo si debba dare secondo l'eccellenza, benchè altri altra eccellenza e non la medesima, seguitino e intendino: Ma ancora per la ragione ch'io ho detto; cioè che non si conviene nè ammazzare, nè mandare in esilio, nè per via dell'ostracismo scacciare e confinare un uomo così fatto, nè anche si conviene che scambievolmente e' sia sottoposto al governo d'altri; conciossiacosachè la natura non patisca, che la parte ecceda il suo tutto, il che avverrebbe se un uomo, la virtù del quale eccede di tanto quella degli altri tutti, fosse governato. Resta adunque questo solo, che gli altri ubbidischino a questo tale uomo, e ch'egli non scambievolmente ma assolutamente regni; e nel settimo libro dice così: se adunque alcuni eccederanno tanto gli altri quanto si stima, che gli Dei e gli eroi eccedino gli uomini parimente essendo molto superiori delle qualità del corpo, e poi anche dell'animo, in maniera che l'eccellenza di tali che gover-

nino, sia senza contraddizione, e manifesta appresso di quelli che siano governati, è cosa certa, ch' egli è meglio che quelli sempre governino, e questi siano governati sempre. E in un altro luogo del medesimo libro dice: se adunque qualcuno avanzerà di virtù e di facoltà, da operare in tali azioni, eziandio quelli che sono ottimi, onesta cosa è seguitar questo tale, e giusta cosa ubbidire a un uomo così fatto. E prima aveva determinato che 'l governo scambievole era onesto tra i pari e i simili. Vedesi adunque chiaramente, quanto è parso, ch' Aristotele convenga con Platone di questa specie di regno, e di questo re, nel quale Aristotele considerò ch' egli diede anche in quella potenza civile, e facoltà di operare in tale amministrazione, che ne' luoghi allegati di sopra ha detto. Platone ancora disegna anche l'eccellenza di quel re dalla parte dell' animo e del corpo, come di sopra si vede. Ma e' pare anche che si possa dire, che 'l governo, il quale Platone pose per un membro della division dell' ottima repubblica fatta da lui nel 4 libro della repubblica, come di sopra è detto, sia il medesimo, che quello ch' egli ha descritto ne' luoghi allegati di sopra. Conciossiacosachè quell' ottima repubblica sia fondata massimamente nella virtù di chi governa, e ch' ella tenga quasi più del divino che dell' umano, come e per la constituzion di quella, e per le parole di esso

Platone in alcuni luoghi si può agevolmente comprendere. Laonde mi sovviene anche di considerare, come e egli e Aristotele hanno per cosa molto difficile, che si truovi un regno e un re tale, quale essi hanno posto, la qual cosa è manifesta a chiunque considera, ch' egli è quasi impossibile trovare uno di così eccessiva virtù e di così eccellenti qualità, che superi tutti gli altri di tanto, quanto di sopra è stato dichiarato. Mostrò Platone questa difficoltà ne' luoghi già allegati nel libro del regno, quando e' dice, che gli uomini si diffidano, che si possa trovare un uomo che sia degno di tanto imperio ec., e che non nasce un re così fatto. E quando nel 9 delle leggi dice, che se si troverà alcun dotato di tal natura per favor divino ec., per le quali parole attribuendo questa così grande eccellenza alla grazia divina, si comprende quanto egli stimò che fosse difficile il trovarla; e nel 5 libro della repubblica mostrò, quanto difficilmente si poteva mettere e trovare in atto tal repubblica, là dove e' disputa se quella repubblica si può trovare in atto, e conchiudendo ch' ella è cosa molto difficile, dice che la natura ha fatto, che l' operazione e l' atto arrivi manco alla verità delle cose, che 'l parlar, col quale si descrivono. E soggiungendo dice queste parole: non mi constringere adunque a mostrarti a dito le cose, che siano tali, quali ho descritte. Ma se noi potremo trovare

in che modo l'ordinazione della repubblica s'accosti il più appresso che si può alle cose dette, e' bisogna confessare, che noi abbiamo trovato come si possino fare le cose che tu ordini. E nel 6 dice, conchiudendo il suo ragionamento: nè noi fingiamo cose impossibili; ma nientedimeno noi ancora abbiamo conceduto, ch' elle sono difficili. E nel fine del 9 parlando della repubblica ch' è forma, dice così: La quale è in parole solamente, ma in terra non è già siccome io stimo, ma forse l' esemplar di quella è in cielo ec. Aristotele nel 7 della politica in quelle parole, che seguitando in un luogo allegato di sopra a proposito del re assoluto, dice così: Ma perciocchè questo non si può facilmente porre, nè anche quello che Silace dice dei re degli Indiani, i quali eccedono tanto i loro sudditi, è manifesto che per molte cause è necessario, che tutte parimente e scambievolmente participino del governare ed esser governati, perciocchè i simili e pari debbono essere nel medesimo grado e in pari condizione ec. E nel 4 libro chiama il vero regno divinissimo, dal quale epiteto si comprende chiaramente la difficoltà, siccome anche dall' aver detto, che l' uomo regio è di quella eccellenza dotato ch' egli ha descritto, e come un Dio tra gli uomini ec. Ma e' potrebbe parere a qualcuno, ch' Aristotele si contraddicesse in questa materia del regno assoluto, perocchè egli ha posto

e dichiarato, come si vede, questo principato di un solo, questo regno essere con assoluto imperio sopra ogni cosa, e non sottoposto a leggi. E dall'altra parte se gli può opporre, ch'egli ha detto nel quarto libro della politica, ch'egli è necessario far le leggi, e che quelle che sono rettamente poste, tenghino il principato, e che quelle che governano, o sia uno o siano più, abbiano autorità in quelle cose, delle quali le leggi non possono esquisitamente determinare, non potendo esse dichiarare ogni cosa nell'universale determinazione, e che le leggi debbono essere accomodate alle specie della repubblica e perciò essere necessario, che le leggi convenienti alle repubbliche rette siano giuste, e le convenienti alle viziose e devianti dalle rette, non sianò giuste, e che si debba piuttosto eleggere, che le leggi comandino e governino, che un uomo solo tra i cittadini, e che se fosse meglio che il governo fosse in più d'uno per la medesima ragione, è necessario far che quelli siano conservatori e ministri delle leggi, e che chi vuole che l'imperio sia nelle leggi, vuole che Dio e le leggi governino; e chi vuole che l'imperio sia nell'uomo, aggiunge la bestia, perchè e l'appetito è simile a quella, e l'ira torce dalla via diritta eziandio gli uomini che sono ottimi, e che la legge è mente senza appetito, cioè senza passioni. E nel medesimo libro dice, ch'egli è necessario sapere

le differenze delle repubbliche quant' elle sono, e com' elle si componghino, e conseguentemente vedere e le leggi che siano ottime, e quelle che siano accomodate ad ogni sorte di repubblica, perchè le leggi si debbono accomodare alla repubblica, e tutti a quella l' accomodano, e non la repubblica alle leggi, e che i magistrati debbono governare secondo le leggi, e guardar ch' elle siano osservate. E nel 4 libro disse così: perciocchè dove le leggi non tengono il principato, quivi non è repubblica, conciossiacosachè è bisogno, che le leggi abbiano lo imperio sopra tutte le cose, e che i magistrati e la repubblica giudichino de' particolari. Dice ancora nel 3 libro, che cittadino communemente è quello, che participa del governare, e dell' esser governato, e ch' egli è diverso secondo le specie della repubblica. E nell' ottima repubblica è cittadino quello, che può e vuole ubbidire e comandare, affinchè la città viva virtuosamente; e quello che esso descrive per assoluto re, dice che non è parte della repubblica. E in un altro luogo del medesimo libro avendo prima detto, che se gli uomini virtuosi aranno sempre l' imperio d' ogni cosa, tutti gli altri resteranno senza onori non avendo le dignità civili, soggiunse, che se un solo più virtuoso arà la podestà del tutto, questa sarà cosa che terrà anche più dell' oligarchia; e che così più persone resteranno senza onori e di-

gnità civili. Questo adunque e altre simili cose par, che si possino oppor ad Aristotele circa questa materia. Ora per la soluzione di questi dubbj e di questa difficoltà si risponde, quanto a tutto quello ch'è detto, che sia necessario far le leggi e ch'elle tengano il principato, e ch'elle s'accomodino alla forma della repubblica, e che i magistrati siano interpreti ed esecutori di quelle; e che la legge, come quella ch'è mente senza appetito, debbe tenere il principato ec. Si risponde, dico, che Aristotele stesso scioglie questi dubbj e risolve queste difficoltà, quando nel luogo del 3 libro allegato di sopra, dopo lunghi discorsi dice così: ma circa quel regno assoluto, ch'è quando il re governa tutte le cose secondo la volontà sua, pare a qualcuno, che sia cosa contra natura, ch'un solo abbia l'imperio sopra tutti gli altri cittadini, dove la città sia composta di persone simili. Perciocchè egli è necessario, che a quelli che sono di qualità naturale simile, il medesimo sia giusto, e la condizione e dignità loro sia la medesima secondo la natura. Siccome adunque sarebbe nocivo ai corpi degli uomini che non sono pari, che usassero cibo e vestimento pare, così anche si debbe determinare degli onori. Il medesimo adunque accaderà, se gli eguali aranno il diseguale. Laonde è giusto che i pari non più governino, che siano governati, ma che scambievolmente e governino, e sia-

no governati. E questo modo è già legge, perchè l'ordine è legge. Per la qual cosa è meglio che 'l principato e il governo sia nella legge, che in qualcuno de' cittadini. E quel che segue sino a quel luogo, dove conchiudendo il discorso dice: ma forse la cosa sta così in qualche caso, e in qualch'altro sta altrimenti. Perchè altri uomini sono atti ad esser governati come servi da' padroni; altri con governo regio, altri con governo civile; e altro è il giusto e l'utile in ciascuna di queste forme di governo, cioè che il giusto e l'utile ordinato ad una sorte di governo, è diverso da quello ch'è ordinato all'altre. E quel che segue, sino a quel luogo allegato già da me, dove e' determina, che se tutta una famiglia o un sol uomo saranno di sì eccellente e singolar virtù e qualità, ch'egli eccedino la virtù di tutti gli altri, è cosa giusta che in quella famiglia stia il regno, e quell'uno sia re con intera e assoluta potestà ec. E questo medesimo, circa il governo che si convenga tra quelli, ch'hanno qualche egualità e similitudine tra loro; e circa il governo ch'è onesto e giusto dove sia la disugualità, ch'egli ha descritto, confermò in più luoghi del settimo libro, come si vede di sopra. È adunque manifesto che Aristotele, all'ordine del governare e dell'esser governato scambievolmente, il qual ordine è legge, ed all'altre leggi ancora, secondo le quali i magistrati, come inter-

preti ed esecutori di quelle, debbono amministrare le cose pubbliche, da luogo tra quegli che hanno qualche parità e similitudine tra loro: e l'esclude da quegli, tra i quali sia tanta disugualità e disproporzione per la somma eccellenza d'altri, quant' egli ha dichiarato, ed a quello che s'oppone che i governi debbono avere leggi convenienti a loro, e che conseguentemente le debbe avere il regno, rispondo ch' egli è da considerare, che Aristotele avendo provato con lungo discorso, ch' egli è necessario far le leggi, sogginnse poi così: e se questo è, conviene che le leggi siano accomodate alla forma della repubblica, e che le leggi delle repubbliche rette siano giuste, e delle contrarie non siano giuste. Onde è manifesto, che, e' non dice che sia necessario, ch' ogni sorte di repubblica retta abbia le leggi; ma vuol dire, che quando le leggi saranno accomodate al governo retto, elle saranno giuste, ma dalla constituzione delle leggi eccettuò e liberò poi nel processo delle leggi dell' opera, il Regno assoluto, determinando la cosa distintamente e particolarmente, e dichiarando anche in molti luoghi, tra che abbino luogo le leggi e ammettendole nell' altre specie di repubblica. Nè repugna anche quello ch' egli ha detto, cioè che dove le leggi non tengono il principato, non è repubblica, perchè si potrebbe dire, che nel regno assoluto è, e governa la legge, ch' è

nella mente del re, piena di virtù, e perciò è tanto miglior legge, avendo egli detto, che quell'uomo tanto eccellente è legge. Ma a questo si opporrebbe, che dove Aristotele ha detto tal cosa, e dove e' parla delle leggi, egli intende delle leggi che consistono nella scrittura o nella consuetudine e costumi, alle quali egli dà anche maggior autorità che alle scritte. E perciò dico, che questa sorte di governo regio e assoluto esce dalla natura comune degli altri governi, e tenendo del divino, trapassa i termini della città e società civile, la quale Aristotele considera tra gli uomini in qualche modo pari e simili, siccome si vede, e nel settimo libro, là dove dice: la città è una certa compagnia d' uomini simili. E nel quarto libro dice: la città vuole essere composta di pari e simili, quanto più si può; ed il medesimo espresse chiaramente in altri luoghi. E quando e' pronunciò dove le leggi non regnano non è repubblica, vuole allora mostrare che l' ultima specie del governo popolare, nella quale, come in questo trattato ho detto, il popolo è signore del tutto, e governa non con le leggi, ma per via di determinazioni particolari, non è propriamente repubblica popolare. Ma a quello che si oppone, che se un solo arà sempre in mano il governo, gli altri resteranno senza onori, di che seguita anche, che e' saranno nimici di quel governo, come egli altrove ha detto, con-

cedo che questo inconveniente sarebbe dove fosse qualche parità e simiglianza. E non tanta disparità quanta è dichiarata; perciocchè dove fosse questa parità e simiglianza, nessuno resterebbe disonorato e senza il suo grado, nè malcontento e nimico del governo, per cagion d'esser sotto il governo d'uno, ch'ecceda tanto tutti gli altri, anzi in questo caso verrà ciascuno ad avere tutto quello che se gli conviene, e manterrà l'onore e il grado suo, e di ciò resterà contento, come di cosa giusta e utile. E se e' pare per la diffinizione del cittadino, che il re assoluto non sia cittadino, e però non debba governare, è da considerare, che Aristotele lo cava della natura e condizione del cittadino. E come e' lo fa più che uomo, lo fa conseguentemente più che cittadino, volendo che per la sì eccessiva e disproporzionata sua eccellenza, che e' sia com' un Dio fra gli uomini, sicchè di lui non si ha a verificare quello che si dice del cittadino. Restando adunque sciolti i dubbj e dichiarate le difficoltà in questa materia, è manifesto che nelle determinazioni d'Aristotele, non è contrarietà o repugnanza alcuna, ma convenienza grande; e avend' io discorso abbastanza del regno assoluto, passerò ora a considerar, come Platone ed Aristotele convenghino o disconvenghino circa il regno che ha le leggi. Questo esser stato posto da Platone, è manifesto per quello che in questo trattato si

vede. Aristotele ancora ha considerato questa sorte di principato, poich' egli ha posto il regno tra le forme di repubbliche rette, e ha detto, che le leggi si debbono accomodare alle repubbliche, e che le leggi di repubbliche rette sono giuste; e nel quinto dice, che nelle repubbliche ben ordinate si debbe principalmente provvedere e guardare, che non si faccia contra le leggi e le constituzioni. E in un altro luogo dice, che la più importante cosa in ogni repubblica è, che per le leggi, e con ogni altr' ordine si provegga ch' e' non sia lecito ai magistrati guadagnare, e che la principalissima cosa sopra tutte per la conservazion della repubblica è, che l' educazione e disciplina dei cittadini sia conforme alla repubblica. Perciocchè le leggi quantunque utili, e le cose determinate dal consenso di tutti quelli che governano, non sono di alcun giovamento, e quel che segue. Da' quali luoghi, siccome da molt' altri si raccoglie chiaramente, ch' e' vuole le leggi in ogni sorte di repubblica, e conseguentemente nel regno; oltra di questo tra le quattro specie di regno ch' egli nomina fuor dell' assoluto e perfetto, il regno del tempo degli eroi era tale, e nel principio e molto più di poi, che e' par che quei re non avessero somma ed assoluta potestà d' ogni cosa, e la constituzione di quegli era secondo la legge e il costume di quelle nazioni. Il regno ch' era nella repubblica

Spartana dice Aristotele, che tra i regni che si reggevano secondo le leggi, pareva massimamente regno. E questo disse forse, perchè i re non solo erano creati per legge, ma anche facevano l' officio loro secondo le leggi, conciossiacosachè non avessero suprema podestà se non nell' amministrazione della guerra. Onde Aristotele vuole, che quel regno non fosse altro per dir in somma, che un perpetuo capitanato generale della guerra, e che veramente e' non sia specie di repubblica, potendosi trovare in altre specie di governo, come di sopra è detto, que' due principati che si trovano l' uno appresso i barbari, l' altro appresso i Greci, erano per legge e per costume di quelle nazioni. Ma participavano e del regno e della tirannide, ed erano quasi una cosa di mezzo tra l' assoluto e lo Spartano, come di sopra s' è veduto. E poichè Aristotele dice nel quarto libro della Politica, che aveva determinato di quel principato ch' era sommamente regno, intendendo del regno assoluto, ne seguita, che anch' altri principati fossero regni. E che non essendo assoluto, fossero in qualche modo secondo le leggi. Oltra di questo, avendo detto Aristotele nel luogo del terzo libro allegato di sopra, ch' egli è necessario ch' eziandio il re, il qual regni secondo le leggi, e non faccia cosa alcuna di sua volontà, e contra le leggi, abbia forze da poter difendere e conservar le leggi, non è dubbio alcuno,

ch' egli intende del regno con le leggi. E nel medesimo libro ponendo alcune differenze tra 'l regno e la tirannide dice, che la guardia dei re è di cittadini, e la guardia de' tiranni è de' forastieri, perchè i re signoreggiano secondo le leggi, e di consenso de' cittadini; i tiranni contra la volontà de' cittadini. E ragionando nel 5 libro della corruzione delle monarchie, e avendo detto a un certo proposito, che la maggior parte de' tiranni si fecero un tempo di capi e adulatori del popolo, soggiunse, che le tirannidi di prima si facevano, perchè i re trapassavano le constituzioni e costumi della città, intendendo a un principato più imperioso, come di padrone. E nel medesimo libro ragionando della corruzione del regno, dice che quanto alla corruzione intrinseca, per dir così, e' si corrompe in due modi, l'uno de' quali è quando quelli che participano del governo, cioè dell' opera di quelli i re si servono a governarsi, disuniscono, e sono sediziosi; l'altra quando i re s' ingegnano di governare tirannicamente, volendo avere l'imperio sopra più cose, e contra le leggi. Ond' è manifesto, che in tal principato è circonscritto dalle leggi, poichè il principe le trapassa, e vuol far contra quelle. Ma per contrario par che si possa opporre, che avendo egli determinato, che le leggi abbiano luogo tra i pari e simili, e che tra questi il governo debba essere scambievolmen-

te participato, egli non ammetta il governo d'un solo; il regno, dico, con le leggi, siccome anche pare che lo ricusi in quel luogo allegato di sopra, dove dice, o siano leggi o non vi siano, ma esso re ne sia la legge ec.; della qual disiungitiva nondimeno egli ammette il secondo membro, approvando il re in quel caso d'eccellenza, ch' egli più volte ha dichiarato. E nel settimo libro disse, come di sopra ho referito, che per molte cause era necessario che tutti parimente governassino e fossino governati, e quel che segue. E nel quinto libro dice, che 'l regno perpetuo se e' fosse tra gli eguali, sarebbe ineguale, onde seguita, che non salvando quella egualità di proporzione, che egli intende ch' e' sia ingiusto. Oltra di questo si può argomentar così: Se Aristotele ha posto tra le specie de' governi retti il regno, o egli ha inteso del regno assoluto, o di quello che è circonscritto dalle leggi, ma e' non par ch' egli abbia inteso del regno assoluto, perch' egli ha detto, che i governi retti hanno le leggi giuste, e l'assoluto non ha legge; e del regno non le leggi, come può egli avere inteso, non l'ammettendo, siccome per i luoghi ora allegati par che si comprenda. Ora per risolvere tutta questa difficoltà io dico, ch' Aristotele non approva, nè ammette il governo assoluto d'un solo, se non dove sia tanta disugualità e disproporzione, quant' egli ha dichiarato. Ma dove

quella non sia, e vi è conseguentemente qualche egualità e somiglianza, vuole che in questo caso il governo d'un solo, o con le leggi o senza le leggi, non sia nè giusto nè utile, ma che il governo sia participato scambievolmente da più, benchè del luogo poco di sopra allegato dove dice, che il regno perpetuo tra gli eguali è ineguale, si possa forse argomentare, che la somma podestà d'un solo, s'ella fosse per tempo determinata, e partecipata in qualche modo scambievolmente, sarebbe più ragionevole e più eguale e civile, e che come tale egli non la ricuserebbe interamente. Ma nientedimeno e' si vede, ch'egli tanto abborrisce queste monarchie, che discorrendo nel terzo libro del governo d'un solo, e di più buoni, e virtuosi, dice così: se adunque il governo di più che siano buoni e virtuosi, è stato d'ottimati, e il governo d'un solo che sia tale, che è regno, certamente sarebbe da essere eletto dalle città piuttosto il governo degli ottimati, che il regno o sia l'imperio con potenza o senza, purchè se ne possi trovare più, che siano simili di bontà. Stando adunque questa determinazione e questo fondamento, dico, che quando Aristotele considera il regno con le leggi, lo considera come forma di governo che si possa introdurre, e che si trovi. Ed egli fa menzione di molti regni, che non sono l'assoluto, ed il perfetto. Ma e' non gli pare nè giusto, nè utile, e lo concederebbe forse più tosto a vicenda che

perpetuo, come più ragionevole. E quanto egli inclini più tosto sempre al governo di più, che d'uno, e con le leggi, si vede in molti luoghi, e tra gli altri nel principio del 4 libro, volendo egli, che dove le leggi mancano, sia cosa più giusta che molti più tosto che un solo, abbia autorità. E così non si contraddice, e l'una e l'altra parte della sua speculazione si salva, e sta insieme. E all'argomento fatto ch'egli non abbia potuto intendere del regno assoluto, nè del circonscritto dalle leggi, rispondo, che in quel membro, che è nominato regno nella divisione della repubblica, è senza alcun dubbio compreso il regno assoluto, il quale è rettissimo, e principalissimamente regno, com' egli ha detto, nè debbe far difficoltà quello che si dice delle leggi convenienti alla repubblica, essendosi dichiarato di sopra quel luogo abbastanza. Ma quanto al regno con le leggi, se si dicesse che Aristotile l'avesse anche compreso in quello membro, e si aggiungesse che un principato governato con le leggi, e con intenzion del bene universale della città, fosse e retto ed utile, risponderei ch' egli d'avesse compreso, e che quanto all' intenzione del Re, non si può negare, ch'ella non fosse retta. Ma la constituzion di quello, e massimamente perpetuo, non è nè retta, nè giusta, ogni volta ch'ella sia tra quegli, che hanno parità, e somiglianza tra loro, com' è detto, non convenendo

a tal soggetto il governo d'un solo, e massimamente proprio. Ma il governo di più, e scambievolmente, e la rettitudine e convenienza de' governi ricerca molte condizioni, e principalmente la considerazion del soggetto, della qual cosa Aristotele nel 3. libro dopo l'aver detto, ch'altri sono atti ad esser governati come servi da' padroni, e quel che segue nel luogo allegato di sopra; soggiugne poi: Quella moltitudine è atta ad esser governata con imperio regio, che per natura è abile a sopportar una famiglia in virtù per il principato civile; e nel 7. dice così: Perciocchè l'onesto ed il giusto tra i simili consiste nel governar scambievolmente, perchè questo è l'eguale ed il simile, e l'ineguale tra gli eguali, e il non simile tra i simili, è con natura, e nessuna cosa con natura è onesta. E nel quinto libro, laddove ragiona della corruzione de' regni dice così: Ma ne' nostri tempi non si constituiscono regni; E se pure si constituiscono sono monarchie, e più tosto tirannidi. Perciocchè il regno è come imperio, il qual gli uomini volontariamente ricevono, e che ha la somma podestà d'ogni maggiore cosa, e molti sono simili e pari, e nessuno si trova tanto eccellente sopra gli altri, ch'egli sia pari alla grandezza e dignità dell'imperio. Dal qual luogo si comprende manifestamente, che Aristotele fuor di quella gran disugualità, ha per regno, per dir così, impro-

prio, poco giusto, e poc' utile il principato d'un solo in qualunque modo formato, ed in somma vuole, che le leggi comandino, e che il governo sia più tosto participato da molti, che dato a uno, eziandio scambievolmente, come si vede. Avendo io adunque dimostrato per quello che mi pare, che sia stato determinato da Aristotile circa il regno assoluto, e con le leggi, e com' e' convenga con Platone del regno assoluto, mi resta a dire per conchiudere questa parte, che quanto al regno con le leggi mi par che Aristotele convenga con Platone in quanto l'uno e l'altro loda. Ma Platone lo pone tra quelle tre spezie di governo, che procedono con le leggi, e sono dopo il rettissimo quasi mutandolo in bene, e lo tiene per il migliore; Aristotele non l'ammette facilmente, e non l'approva molto, inclinando più al governo di molti scambievolmente, che d'un solo, dove non sia quella disugualità ch' egli ha dichiarato. E tanto avendo detto di questa materia, non passerò con silenzio lo stato degli ottimati, circa al quale considero, che avendo detto Platone, come si vede in questo trattato, che'l governo rettissimo è fondato nella vera scienza, e virtù del governare, si debbe cercare o in un solo, o in pochissimo. E che questa forma di governo, è come imitato dall' altre spezie di repubbliche, tra le quali e' pose l'aristocrazia, si può pensar con qualche ragione, che Platone in-

tenda per il governo rettissimo di pochi una aristocrazia, che per la eccellenza di tali uomini, non abbia bisogno d'esser sottoposta a leggi, e che sia fondata nella scienza e virtù civile, talmente ch'ella sia conforme al vero regno. E che di questa tale aristocrazia, sia imitatrice l'aristocrazia che si governa con le leggi. E se ben Platone non nominò quel governo rettissimo di pochi con distinto nome, là dov'egli ne parlò, esso nientedimeno ne' libri della repubblica, come di sopra si vede, dice che l'ottima repubblica, la quale è una spezie, si dichiara con due nomi, perchè se tra quelli che sono principi, ne sarà uno sopra gli altri eccellenti, il governo si chiamerà regno, se più eccellenti, aristocrazia si nominerà. Questa sentenza pare ch' esprima Aristotele nel 4. libro della politica, là dove dice, che il considerare l'ottima repubblica, è il medesimo, che disputare di questi nomi regno ed aristocrazia, perchè l'una e l'altra maniera di governo vuole esser constituita secondo la virtù. La qual però sia accompagnata dalle cose necessarie, e comode alla vita civile. Ma se queste è, che diremo noi della aristocrazia posta da Aristotele. Potrebbesi forse dire, ch'egli stando ne' suoi fondamenti darebbe un aristocrazia simile al regno assoluto, se e' si trovasse in pochi quella grande inegualità, e disproporzione con gli altri, ch' egli ha determinato; perchè egli ha detto nel quar-

to libro, come ci possiamo ricordare, che se e' fosse uno, o più d'uno tanto superiore agli altri di virtù e di potenza civile, che la virtù e potenza civile degli altri non fosse comparabile con quella d'uno o di più, que' tali non si debbono stimare parte della città. Ma un uomo così fatto è com'un Dio fra gli uomini, e con le leggi non si fanno per loro ec. Ed il medesimo considerò anche nel luogo del settimo libro allegato di sopra quando e' disse: Se adunque e' saranno alcuni tanto eccellenti sopra gli altri, e quel che segue. E nel fine del quarto libro dice così: Ma avendo noi determinato, che tre siano i modi di governi retti, tra i quali quello necessariamente è ottimo, nel qual sia un solo o tutta la famiglia, o una moltitudine che ecceda gli altri tutti di virtù, sì che questi possino essere governati, e questi possino governare, affine del menar quella vita che è da essere eletta sopra ogn' altra. Ed avendo io dichiarato di sopra, che la virtù dell' uomo buono, e dell' uomo cittadino nell' ottima repubblica è la medesima, non è dubbio alcuno, che nel medesimo modo, e per mezzo delle medesime cose, si fa l' uomo buono, e si constituisce la città che sia retta, o col governo degli ottimi, o col regno. De' quali luoghi si può, s' io non m'inganno, raccorre ch' e' pare che Aristotele, e Platone abbino il medesimo concetto, quanto a quella considerazione dell' ari-

stocrazia. E che più l'aristocrazia accennata da Aristotele corrisponda all' aristocrazia, che pare che sia compresa da Platone nell' ottima repubblica, e nel rettissimo governo, come di sopra s'è dichiarato; ma se la cosa stesse così, ci resterebbe a considerare quello che senta Aristotele dell' aristocrazia con le leggi, e si potrebbe forse dire quasi cose simili a quelle, ch' io ho detto della mente sua circa il regno circonscritto, e governato con le leggi, poichè e' vuole, che dove non è quella grande inegualità, i cittadini che hanno tra loro la parità dichiarata participino del governare, e dell' esser governati scambievolmente, e che tra i pari e i simili abbino luogo le leggi. Ma nientedimeno considerandosi, come pare ch'Aristotele proponga universalmente il governo di più a quello d'un solo, dico ch'egli dà l'aristocrazia con le leggi, e più tosto che il governo d'un solo con le leggi e l'aristocrazia forse scambievolmente participa in modo, che quelli cittadini i quali fossero anche alquanto inferiori di virtù, participassero del governo in quanto si conviene, siccome si può raccorre da molti luoghi, e specialmente da quello ch' è nello ottavo dell' Etica, quando e' dice che la comunità e compagnia del marito e della moglie pare aristocrazia, perciocchè il marito tiene il principato, e governa secondo la dignità sua, ed in quelle cose che a lui si convengono all' autorità ed al governo della mo-

glie, lasciando quelle ch'a lei si convengono. E se il marito vuole avere il dominio d'ogni cosa, il governo allora degenera, e si trasmuta in oligarchia. Onde manifestamente si comprende com'egli intenda, che il governo aristocratico sia partecipato, quando si conviene, anche da quelli che fossero inferiori di virtù e qualità. E poi che tra persone così fatte caggiono le leggi, si vede chiaramente ch'egli dà l'aristocrazia con le leggi. E se questo è, già è manifesto come e quanto e' converrebbe con Platone. E conciossiacosachè avendo ragionato in questo trattato del regno, e dello stato degli ottimati, ne' quali consiste l'ottima repubblica nominata con questi due nomi, come di sopra ho detto, e considerand'io ch'Aristotele in qualche luogo della Politica ragiona del regno, e dell'aristocrazia come de' governi ch'abbiano pure qualche importante differenza tra loro, io dichiarerò particolarmente in un discorso a parte in quel che consista la differenza di questi governi. Ed ora passerò a considerare, come paja che Polibio l'accordi con Platone e con Aristotele, e discordi da quelli circa le spezie della repubblica, siccome nel principio di questo trattato proposi. Avendo adunque Polibio posto le sei spezie semplici, ed oltra quelle datane una mista e composta, quanto alle spezie semplici conviene con Aristotele del regno dell'aristocrazia, della tirannide, della oligar-

chia, del governo popolare e non retto. Ma del retto popolare ch' egli pone, non conviene con lui; conciossiacosachè Aristotele non ponga alcuno reggimento popolare retto, e ponga in luogo di quello la repubblica mista, nominata da lui col nome generale repubblica. E se bene Polibio ne fa una mista, oltra ch' egli non la fa nel modo che fa Aristotele la sua, egli la celebra anche per la miglior di tutte. E Aristotele mette la sua mista nell' ultimo luogo delle rette. Benchè la considera com' ottima non assolutamente, ma come quella ch' è più comune, e può accomodarsi a più città, il che dichiarerò nel seguente discorso, e così Polibio viene anche a porre una spezie di più tra le principali e più generali che pose Aristotele, poich' egli ne pone sette, ed Aristotele ne pone sei. Laonde è manifesto com' egli convenga o no con Aristotele quanto alle spezie, e quanto al numero di quelle. Ha poi qualche convenienza con Platone in questo, che avendo posto Platone in tutti i luoghi allegati di sopra queste spezie, cioè il regno, gli ottimati, lo stato de' pochi, il governo popolare, la tirannide, ed avendo diviso in qualche luogo il governo popolare in retto e non retto, Polibio ancora pone le medesime spezie. E quanto alla repubblica mista di Polibio, già si è veduto come anche Platone dà e forma la mista ne' libri delle leggi, sebbene la mista di Polibio è diffe-

rente dalla mista di Platone. Ma non è già forse differente dall'ambiziosa posta ne' libri della repubblica, e considerata altrove da lui come mista. Ma circa il numero poi che Polibio con la sua mista fa la settima spezie, par ch'ei convenga col numero delle spezie poste da Platone nel civile, salvo che quella che quivi fa la settima spezie, non è repubblica mista ma semplice, ed a quel regno vero e solo retto, ch'è stato da me dichiarato in quel libro, si ragiona d'alcuna spezie mista, e circa le spezie poste da Platone ne' libri della repubblica e delle leggi, quando elle si potessino ridurre a sei, come di sopra ho ragionato, non converrebbe Polibio col numero di quelle, ed è facil cosa comprendere in quel che e' convenga o no d'esse spezie poste da Platone nei detti libri. Ma di tutta questa materia parlò Polibio, com'ho detto, più generalmente e meno distintamente che Platone ed Aristotele, e più tosto come uomo pratico che come speculativo, siccome e per il modo di trattare, e per alcune sue parole si può comprendere. Oltra che avendo egli letto i libri di Platone, del quale in alcuni luoghi e' fa menzione, non pare che e' penetrasse all'esquisite speculazioni di quelle, ovvero non lo seguitò interamente, per quello che si vede. Ma non si può già considerar queste in Polibio, quanto alla dottrina ed alli libri d'Aristotele. Perchè nei tempi di Polibio i

libri d'Aristotele non erano ancora stati trovati, nè i Romani ne potevano aver notizia, conciossiacosachè Polibio fosse ne' tempi dell' Affricano minore, col quale e' fu in Affrica, ed appresso del quale e' fu in grandissima stimazione, ed i libri d'Aristotele fossero trovati e condotti in Roma di poi che Silla prese Atene, siccome riferisce Strabone, e dall' Affricano minore a Silla vi corse tempo di molt' anni, come particolarmente si può vedere.

Il fine del trattato primo.

GRADI

TRATTATO SECONDO.

Hanno le spezie delle repubbliche gradi tra loro, ne sono parimente buone, e parimente ree. Platone determinò ne' libri della repubblica, che quella repubblica la quale in essi forma, sia sola retta e perfetta, e così viene a porla in quel supremo anzi unico grado che le conveniva. All'altre quattro spezie nominate di sopra, le quali egli ha per degeneranti dall' ottima, e per viziose, diede quest' ordine. Nel primo luogo pose quella ch' egli chiama ambiziosa, perciocch' ella in parte imita l'ottima repubblica ritenendo qualche cosa di quella, in parte tiene dell' oligarchia, come quella che è nel mezzo tra l'una e l'altra, ed ha anche qualche cosa sua propria, sicchè ella

non è interamente buona, ma è in un certo modo composta di buona e di cattiva, com'egli stesso particolarmente dichiara. Oltra di questo la repubblica ambiziosa è principalmente intenta alle vittorie con l'ampliazione dello stato, alla potenza, ed insomma all'onore, e le vittorie gli acquisti, e la potenza pare che sogliono conseguitare al valore. E l'onore è stato chiamato dagli antichi filosofi premio della virtù, segno dell'opinione che si ha della benificenza di qualcuno, dal quale per mezzo delle virtù, che portano beneficio agli uomini, si conseguisce, e si spera bene. È anche nominato l'onore compagno della virtù, e talmente congiunto con essa, che come ombra il corpo seguiti, benchè l'onore si debbe dare, il quale nel vero si debbe dare alle perfezioni dell'animo, come alle virtù morali specialmente, ed anche all'intellettive, si dia ancora a molt'altre cose, come a qualche perfezione del corpo, qual è la bellezza, la gagliardia, e forse molto più ad alcuni beni estrinsechi, come alla nobiltà, alle ricchezze, alla potenza e simili, i quali beni pajono nel primo aspetto degni d'onore; ma e' pare anche che questo onore sia massimamente dovuto a coloro, i quali avendo sempre l'animo pieno di desiderio di vittorie, di potenza, d'imperio, eccedono gli altri di grandezza e di valor d'animo, e per tali sono reputati, e forse l'onore che questa repubblica ambiziosa ha

per oggetto, conseguita queste simili condizioni. Ma nella perfetta repubblica si trova quell' onore che seguita la virtù, e le cose che veramente, e senza alcun dubbio sono degne d' onore; e questo tale onore, che è congiunto con le virtù, non è anche l' oggetto per se stesso di quella repubblica, siccome quell' altro onore è oggetto per se stesso della repubblica ambiziosa. Ma siccome io non intendo di parlare in questo luogo più ampiamente ed esquisitamente dell'onore, così tanto avendone detto in questo proposito, conchiudo che per le sopraddette cagioni, la repubblica ambiziosa tiene tra le quattro specie il primo grado. Nel secondo grado pose poi Platone lo stato di pochi, tutto intento alle ricchezze e all'avarizia, il quale oggetto è tanto men degno di quello che ha la repubblica ambiziosa, quando è men degna la roba che l' onore, l' appetito della quale cade, com' è noto, negli animi bassi e più lontani dalla virtù, che l' appetito dell' onore. E la vita di coloro che si hanno proposto la roba per fine, non può essere se non violenta, e la cosa la quale essi cercano d'acquistare, è ordinata interamente ad altro fine; perciocchè le ricchezze servono al corpo per le necessarie e convenevoli comodità di quello, e all'animo per le oneste operazioni. Nel terzo grado è la repubblica popolare, il governo della quale è in mano de' poveri, e in essa regna un' estrema

licenza, vivendo ciascuno come gli pare, e senza il freno delle leggi, onde in quella ogni cosa è lecita, e da questo nasce una confusione e un disordine incredibile; e per questo, e per altre sue condizioni è questa repubblica molto facile a corrompersi e a rovinare, e molto lontana dall'ottima repubblica. Benchè Platone, considerando che per la varietà de' costumi ell' è com' un seminario di tutte le sorti di reggimenti, giudichi, che i savi ne debbano tenere qualche conto, come di quella, della quale e' potrebbono pur cavar l'altre forme, e anche una forma di governo, che avesse qualche corrispondenza con l'ottima. L'ultimo luogo è assegnato da Platone alla tirannide, come quella che tra tutte l'altre specie è più remota dalla repubblica retta e perfetta, e la chiama quarta, ed estrema infirmità della città. Ma nel libro del regno, avendo diviso le forme de' reggimenti nel modo che nel precedente trattato si è veduto, diede il supremo grado al regno del sapiente, come a quello che assolutamente è ottimo. Di poi pose i governi secondo le leggi in quest' ordine: il regno, lo stato degli ottimati, la repubblica popolare; e i reggimenti fuor delle leggi dispose parimente così: la tirannide, il governo de' pochi, lo stato popolare. Onde è manifesto a qual reggimento e' dia il primo, a quale il secondo, a quale il terzo ed ultimo grado dell' uno e dell' altro ordine. Ma ne'

libri delle leggi dopo l'ottima repubblica formata da lui ne' libri della repubblica, diede il secondo luogo a quella, che in essi libri formò, e la chiamò seconda per le cagioni che nell' altro discorso ho dichiarato. Nominò ancora nei medesimi libri lo stato del popolo, di pochi, degli ottimati, il regno, la tirannide, come di sopra dissi, e per modo di divisione, conforme alla divisione fatta nel civile, pose il governo d'un solo, di pochi, di molti, benchè senza distinguere tali membri, e senza ridurli a sei, come e' fece nel civile, avendone però nominato poco innanzi al luogo di tal divisione quei cinque ch' io pur ora ho riferito, i quali, come si vede, sono membri di quella tripartita e generale divisione. Ora sebbene Platone nominò confusamente e senza ordine tali reggimenti, nientedimeno avendo egli detto che la tirannide, lo stato di pochi, il governo del popolo, che sono i governi corrotti e cattivi, non sono repubbliche ma piuttosto abitazioni di città e sedizioni, pare che secondo l'ordine, col quale egli ha posto questi reggimenti, abbia anche dato loro i gradi, e messo nel supremo e primo grado di corruzione la tirannide, nel secondo lo stato di pochi, nel terzo il governo popolare. Ma delle due specie di repubblica retta che restano, cioè il regno e gli ottimati, che diremo noi, poichè dopo l'ottima repubblica egli ha posto nel secondo grado la sua mista? dico

adunque che e' pare, per quello che sino a qui si vede, che Platone abbia variamente parlato dei gradi de' reggimenti, perchè posto che nei libri della repubblica e nel civile e' dia il primo luogo al governo d'uno, o di più sapienti, come egli dà, e che in tale governo sia compreso il regno e l' aristocrazia, non pare che e' convenga seco stesso de' gradi dell' altre specie; conciossiacosachè ne' libri della repubblica e' ponga nel secondo luogo, ch' è il primo tra le quattro specie che e' pone dopo l'ottima, e come degeneranti, da quella la repubblica ambiziosa, e conseguentemente l'altre, come s' è veduto, e nel civile dopo il governo de' sapienti dia il secondo luogo ch' è il primo grado tra quei reggimenti legittimi, per dir così, al regno, il qual non corrisponde alla repubblica ambiziosa. Ed i gradi dell' altre specie che seguitano dopo la repubblica ambiziosa, non corrispondono ai gradi delle specie poste nel civile, salvo che nell' una e nell' altra opera e' pone la tirannide nel primo grado di corruzione, e la fa lontanissima sopra tutti i reggimenti dell' ottima repubblica. Ma nel civile pone la repubblica popolare cattiva nel terzo grado delle non rette. E ne' libri della repubblica pose il governo del popolo, il quale egli considerò in quel luogo generalmente, e senza distinzione nel secondo grado di corruzione, poichè cominciando dall' ambiziosa e' va soggiugnendo

di mano in mano quelle che più si allontanano dalla rettissima, e ponendo la repubblica popolare innanzi alla tirannide che è nel primo grado di corruzione, e lontanissima dalla perfetta repubblica, viene a porre la popolare nel secondo grado. Lo stato di pochi ancora ne' libri della repubblica pose nel mezzo tra l' ambiziosa e la popolare, e nel civile tra la tirannide e la popolare. E circa le specie poste ne' libri delle leggi si vede anche varietà nei gradi di quelle, e dell' altre poste altrove, perchè egli dà alla repubblica mista il luogo dopo l' ottima, la quale cosa non conviene con alcuna delle specie poste ne' libri della repubblica, e nel civile. Oltra di questo facendo egli menzione, come ho detto, del regno, e degli ottimati, pare ch' egli abbiano il luogo dopo la mista, nominata da lui seconda; la qual cosa non converrebbe con i gradi di quelle due specie poste anche negli altri libri; ma e' par bene che circa i gradi della tirannide, dell'oligarchia, del governo popolare, non sia discrepanza di quello ch' egli ha detto massimamente nel civile. E circa la tirannide non varia anche da quello ch' egli ha detto ne' libri della repubblica, ne' quali libri egli considerò come ciascuna di quelle cinque specie si trasmutava nella prossima, sicchè da quel supremo grado di perfezione dell' ottima repubblica si cadeva nell' estremo grado di corruzione, cioè nella tiran-

nide di grado in grado, la qual cosa dichiarerò nel trattato della trasmutazione delle repubbliche. Ma nel civile non procede Platone con questa considerazione, sì che non corrispondendo interamente le specie poste in quel libro alle specie de' libri della repubblica, non possono anche convenire i gradi di quelle con i gradi di quell'altre. E benchè Platone anche nel civile ponga quelle sei specie come necessarie e come imitanti la retta ora in meglio, ora in peggio, e che secondo questa considerazione e' paja che ell'abbiano qualche conformità con le torte, e degeneranti dall'ottima, nientedimeno ne' libri della repubblica e' considerò tutti i reggimenti fuori dell'ottimo e vero, come non retti, torti e devianti dal vero. E nel civile e' considerò le specie che pose non col rispetto dell'ottima e rettissima, ma come tra loro avevano natura quasi di rette e non rette dopo quelle. E avendole distinte con altra ragione, come si è veduto, non ha potuto non variare in qualche modo nella considerazione de' gradi di quelle, ai gradi dell'altre. Quanto poi alle specie poste ne' libri delle leggi, si può forse dire che comprendendosi, come più volte ho detto, nell'ottima repubblica il regno e l'aristocrazia, e ponendo Platone nel secondo grado la sua mista, egli viene a lasciare il primo grado a quelle due specie senza distinguere i gradi tra loro. E se quella mista corri-

sponde in qualche modo all'ambiziosa, verrebbe Platone ad aver posto nel secondo grado l'una e l'altra, benchè e' consideri, come ho detto, l'ambiziosa come torta e degenerante. La qual considerazione e' non fa circa la mista. E nondimeno la pone fuore dell' ottima, ch'è rettissima, ma vuole ch' ella sia retta nel secondo luogo. E tanto bastando aver considerato circa i gradi delle specie della repubblica poste da Platone, passerò ora a ragionare de' gradi delle specie poste da Aristotele, il qual diede il primo luogo tra i reggimenti retti al regno, il secondo agli ottimati, il terzo a quello che col nome del genere chiamò repubblica. E tra i non retti e devianti dai retti, pose nel primo luogo la tirannide, nel secondo lo stato de' pochi, nel terzo ed ultimo il governo popolare. E perciocchè io ho disputato nel precedente discorso di quello che s'abbia a sentire del regno e dell'aristocrazia con le leggi secondo la mente d'Aristotele, basta ch' io avvertisca in questo proposito, che dopo il regno perfetto, e quasi divino, e dopo l'aristocrazia simile a quello, pare che si avesse a dar luogo al regno, e dell'aristocrazia con le leggi, se però le considerazioni ch' io ho fatto sopra queste specie nel precedente trattato, fanno qualche difficoltà, e quanto alle quattro specie di regno oltre all'assoluto, e principalissimo nominate e dichiarate da Aristotele, è da con-

siderare, che avendo egli poc' escluso il regno, ch' era nella repubblica Spartana, per la cagione che si vede nel trattato precedente, e il regno barbarico e l'Esimnezia de' Greci come monarchie tirannide, vi resta solo il regno del tempo degli eroi, il quale tra quelle sorti di regno può tenere il primo grado. Dell'aristocrazia fece Aristotele tre specie, e dopo la prima e vera aristocrazia, la quale tiene il primo grado, nominò quella, nella quale si ha rispetto alla ricchezza, alla virtù ed al popolo, e quella nella quale si ha rispetto solamente alla virtù ed al popolo, i gradi delle quali si possono considerare forse, secondo che l' una, è più vicina dell' altra, alla vera aristocrazia. La qual cosa pare che si possa esaminare in quanto è più o manco mista l' una dell' altra, o in quanto si ha più rispetto alla virtù nell' una che nell' altra, secondo le quali considerazioni l' una sarebbe più dell' aristocrazia. Ma Aristotele dice nel quarto libro della Politica, che la mistura della libertà, delle ricchezze, della virtù si debbe chiamare stato di ottimati più d' ogn' altro governo aristocratico fuori della vera e prima aristocrazia. E per quella parola libertà si comprende il popolo, del quale ella è propria. Nel terzo ed ultimo luogo pare, che si debbono porre quelle repubbliche, nominate così col nome comune, le quali pendono più verso lo stato di pochi. E perciocchè di questa sorte di

repubblica Aristotele non determinò, nè distinse le specie, è cosa ragionevole che essendo ella una mistura di stato di pochi, e di governo popolare; e non si potendo far la mistura a punto, quella repubblica che fosse in meglio mescolata e temperata, sicchè meno pendesse nello stato di pochi o del popolo, tenesse il primo grado, e conseguentemente quella, che a questa fosse più vicina, e più simile, avesse l'altro luogo. Ma tra le repubbliche corrotte diede Aristotele alla tirannide il primo grado, perchè necessariamente quella è pessima, la quale è la deviante e degenerante propriamente dall'ottima e divinissima, cioè dal regno perfetto, e che a quello è opposta, e così è lontanissima soprattutte dalla natura delle repubbliche, e meno di tutte è repubblica, come dice Aristotele. Questa è quella, la quale è massimamente tirannide e senza sindicato governo imperiosamente governa e comanda tutti i simili e migliori, e a utilità sua propria non a beneficio di questi; onde avviene che questo governo è contra la loro volontà. L'altre due specie di tirannide sono certe monarchie de' barbari, e l'Esimnezia de' Greci, come di sopra ho detto, delle quali forse il principato de' barbari merita d'esser posto nel secondo luogo, e nel terzo quel de' Greci, come si può considerare per le condizioni e differenze di quegli, dichiarate nel discorso precedente. Lo stato di pochi tiene il

secondo grado dopo la tirannide, perciocchè il governo degli ottimati è molto lontano da questo reggimento. E tra le quattro specie dello stato di pochi, nel primo grado di corruzione è quella, che nel trattato precedente, è posta nel quarto ed ultimo luogo la quale è tale tra le oligarchie, qual è la tirannide tra le monarchie, e l'ultima specie del governo popolare tra le democrazie. Nel secondo grado è quella che la precede nel terzo. L'altra nel quarto ed ultimo, la prima salendo così per gradi dall'ultima alla prima. Alla repubblica popolare assegnò Aristotele il terzo luogo delle tre specie cattive e corrotte. Ma tra le quattro specie di quella, cominciandosi pur dall' ultima e andando verso la prima, il primo grado tiene quella, che tra le democrazie è tale, quale è tra le monarchie la tirannide e tra le oligarchie l'ultima specie nominata dai Greci dinastia, e conseguentemente, ha il suo grado ciascuna dell'altre tre specie. Ora perciocchè Aristotele considerò l'ottima repubblica in due modi, l'uno de' quali è in quanto ell'è ottima assolutamente, se si potesse averla tale, quale si può desiderare, come è il regno e l'aristocrazia; l'altro in quanto gli uomini possono più facilmente conseguirla, e in quanto ella si può accomodare a più città; e questa è quella, considerandosi per ora la materia, che è composta di cittadini mediocri e pari di con-

dizione. E massimamente quanto alle ricchezze arebbe questa repubblica, secondo questa considerazione, il primo luogo, siccome ha il regno, e l'aristocrazia il primo come ottima assolutamente. Nè è difficil cosa a conoscere quale delle altre specie di repubblica, poichè si sono poste più specie di oligarchia e di democrazia, si avesse a porre nel primo luogo, e qual nel secondo, per esser quella migliore e questa peggiore, e conseguentemente negli altri determinato che sia quale è l'ottima repubblica, perchè è necessario che quella sia migliore, che all'ottima più s'avvicina, e quella peggiore, che più si discosta dal mezzo, o mediocre, se già non si avesse a far giudicio della bontà della repubblica, secondo che conviene al fine propostosi della città. Perciocchè s'egli è bene più da esser eletta per natura sua più una forma di repubblica, può nondimeno accadere che non quella, ma una diversa da quella sia a qualche soggetto più accomodata e più utile, come determina Aristotele nel quarto della Politica. E tanto sia detto circa i gradi delle repubbliche, secondo la mente di Aristotele. Ora veniamo a Polibio, il quale avendo posto sette specie di repubbliche, come nel precedente trattato si è veduto, diede il primo luogo tra le buone a quella che è composta di regno, di stato di ottimati, di governo popolare; e tal vuole che fosse la repubblica de' La-

cedemoni, e quella de' Romani. E a preferire questa repubblica mista a tutte l'altre specie semplici, fu indotto da questa ragione, che ciascuna delle altre semplici è poco stabile. Perciocch'ella degenera e si trasmuta facilmente in quella sorte di viziosa repubblica che l'è vicina, e quasi congiunta come il regno nella tirannide, lo stato degli ottimati nel governo de' pochi, il governo popolare retto nel licenzioso e violento. Ma la ben composta e temperata repubblica vuol che sia più ferma e più durabile, perchè ciascuna di quelle parti o specie delle quali ell'è composta, si sostengono l'una l'altra; e non permettono che una evedendo troppo degeneri nel vizio vicino, ma che si mantenghi in quel corpo civile una certa egualità e un buon temperamento tra le parti dette, e tra quegli umori che lo conserva lungamente. Dando adunque Polibio il primo grado a questa repubblica così composta, ne seguita, che l'altre specie rette le siano inferiori, e che i gradi di quelle si raccolgano dall'ordine, col qual egli l'ha poste, sicchè dopo l'ottima, il regno abbia il primo luogo, gli ottimati il secondo, il governo popolare retto il terzo; e tra i reggimenti cattivi e corrotti sia nel primo grado la tirannide, nel secondo lo stato di pochi, nel terzo il governo popolare licenzioso. Avendo io adunque ragionato abbastanza de' gradi de' reggimenti, resta ch'io

consideri la convenienza e disconvenienza ch'è tra i detti autori in questa materia. Laonde dico, che e' pare che Platone ed Aristotele convengano di gradi del regno, e degli ottimati, ed in somma de' retti governi, salvo che Aristotele invece del governo popolare retto, posto nel civile da Platone nel terzo luogo, pone la repubblica mista, e nominata col nome comune nel terzo grado. E quanto ai gradi delle repubbliche non rette e devianti, conviene Aristotele con Platone de' gradi della tirannide, dello stato de' pochi, della repubblica popolare, secondo che Platone gli ha posti nel civile e ne' libri delle leggi. Ma e' non par già, che e' convenga de' gradi de' medesimi reggimenti nel modo che Platone gli ha posti ne' libri della repubblica, perchè cominciando noi dalla tirannide, che è nel primo e supremo grado di corruzione, il governo popolare generalmente ha preso il luogo suo dopo quella, e lo stato de' pochi dopo essa repubblica popolare, in modo che Aristotele non conviene del grado, nè del reggimento popolare, nè dello stato de' pochi. Oltra di questo è da considerare, che Aristotele dice nel quarto della Politica, che lo stato popolare tra tutti gli stati non retti, è temperatissimo. E che alcuni innanzi a lui, intendendo di Platone, dissono il medesimo. Ma per altro rispetto, e per altra considerazione, perchè Platone giudicò che essen-

do le repubbliche tutte buone, come l'oligarchia, e le altre, la popolare fosse tra tutte la più cattiva, e essendo cattive fosse la migliore, ma noi, soggiunge Aristotele, diciamo, che tutte queste degenerano, e escono fuore del retto, e che non sta bene a dire, che l'oligarchia sia migliore l'una dell'altra, ma sibbene meno cattiva. Per queste parole di Aristotele si vede, ch' egli imputa Platone di due cose, l'una è che e' chiama buone le repubbliche cattive e degeneranti dalle buone; l'altra che Platone non doveva dire, che una fosse migliore dell' altra ma meno cattiva. Ora io per non tacere quel poco che mi occorre in questo luogo, dico, che Aristotele fa la repubblica popolare più temperata di tutte, perciocchè ell' è quella che degenera dalla repubblica notata con il nome comune, e a quella è opposta, la qual repubblica essendo la men buona tra le rette, e buone, ne seguita che quella che da lei degenera sia la meno cattiva tra le degeneranti, e corrotte, siccome il medesimo Aristotele disse nell' ottavo libro dell' Etica, che ell' era meno cattiva, perchè ella usciva fuore poco della natura della repubblica, e che elle confinavano insieme. Ma Platone il quale, Aristotele dice che anch' egli dette questa mediocrità, e questo temperamento della repubblica popolare, risguardando ad alto, ebbe forse riguardo a questo, che e' la pose quasi sul confino tra le buone e le cattive, benchè da quello

che segue si potrà forse più facilmente conoscere la causa che a ciò lo mosse. Ma quanto a quello che Aristotele oppone a Platone, dell' aver chiamate tutte le republiche buone dico, che come si può vedere nel libro della repubblica, laddove si tratta tutta questa materia, Platone propone di voler esaminare quale delle repubbliche non rette, chiamando non rette tutte le sei spezie comparate a quella settima, ch'egli ha separato da tutte l'altre, quale dico, essendo queste non rette tutte difficili e moleste a vivere in quelle, sia la meno difficile, e quale la più difficile e fastidiosa, e dividendo le repubbliche in sei spezie, com'è detto, e ponendone tre spezie, dico così, come legittime, e tre come inique, dice che'l regno congiunto con le buone leggi, è ottimo tra tutte le sei; ed il principato che è fuor delle leggi è iniquo, e quest'è la tirannide, è difficilissimo, e molestissimo. Il governo de' pochi, parendo verisimile che comprenda in esso il buono ed il cattivo, cioè l'aristocrazia, e l'oligarchia, pose nel mezzo, come il poco è mezzo tra uno e molti. E venendo allo stato popolare senza distinguerlo, e similmente comprendendo il buono ed il cattivo, che così si continua bene il suo discorso, che questo è debile, come quello che comparato con gli altri, non può fare nè gran bene nè gran male, ed inferisce che tra i governi legittimi questo è pessimo; e per questo

si può intendere il legittimo, e tra gl' iniqui ottimo, cioè quel governo popolare che si pone tra gli iniqui; e soggiunge poi ultimamente, e condizionalmente parlando, che se tutti i governi fossero mal composti, e mal temperati, si vorrebbe meno vivere nel popolare che in tutti. Or se questo fosse il sentimento delle parole di Platone, non arebbe luogo l'obbjezione che Aristotele fa, ch' egli abbia detto, che tutte le repubbliche siano buone. La qual cosa pare che tanto meno si possa opporre a Platone, quanto e' si vede chiaramente, ch' egli ha distinto le sei spezie secondo le buone e le cattive leggi. E siccome Platone le ha tutte per non rette comparandole con quella settima, e separata spezie. Ed Aristotele nella Politica dice anch' egli, che tutte le altre spezie sono nel vero devianti dalla ottima repubblica, così anche Platone considerandole tra loro istesse, le distingue come legittime ed inique, ed in somma come buone e ree, come particolarmente nel libro del regno si vede. Ma se noi volessimo intendere piuttosto, che Platone avesse ragionato della repubblica popolare cattiva solamente, si potrebbe forse dire, che le parole d'esso suonano piuttosto così, che se tutte le repubbliche fossero buone, la popolare sarebbe la peggiore di tutte, se cattive, sarebbe migliore. Resta dunque solo l'imputazione, ch' Aristotele dà a Platone di qualche improprietà di parlare. Ed io lasciando

il giudicio di queste cose a' più intelligenti e giudiziosi di me, mi contento d'averne detto quello che sopra ciò aveva considerato. Ora passando alla convenienza e disconvenienza di Polibio con Platone e con Aristotele dico, che avendo anteposto Polibio la repubblica mista a tutte le altre, non conviene de' gradi del regno, e dell'aristocrazia nè con l'uno nè con l'altro, perchè appresso di loro quelle semplici e pure spezie di repubblica tengono i primi luoghi, nè conviene anche del grado della mista, perchè Platone dà il secondo luogo alla sua mista formata da lui ne' libri delle leggi. E se l'ambiziosa, posta da lui ne' libri della repubblica, si avesse da considerare come assolutamente degenerante, e viziosa, arebbe anche questa il secondo luogo, e seguiterebbe dopo l'ottima, come si vede ne' libri della repubblica. Aristotele pose poi la sua mista, nominata col nome comune repubblica, nel terzo luogo. E perciocchè Polibio compone la mista ed ottima repubblica di quelle tre spezie che di sopra ho riferito, non voglio tacere che Aristotele nel secondo libro della Politica dice, che molti dicono che e' conviene, che l'ottima repubblica sia composta di tutte le spezie. E perciò lodano la repubblica de' Lacedemoni come composta di regno, d'oligarchia, e di democrazia, conciossiacosachè il regno apparisca nei re, l'oligarchia nel senato, la democrazia nel magistrato degli

efori. Ma che alcuni altri dicono, che l'eforia è tirannide, e che la democrazia si vede in que' conviti pubblici, i quali essi Lacedemoni usavano, ed in altre cose della vita giornalmente. Ed in un altro luogo del medesimo libro dice, che dovendosi mantenere e salvare la repubblica, è necessario che tutte le parti della città voglino che quella si conservi, e che tutte si mantenghino nel medesimo stato. Laonde dice, che i re della repubblica Spartana si contentavano dello stato loro, per rispetto del grado ch'egli avevano. E gli uomini d'eccellenti virtù si contentavano per rispetto del senato, perchè la dignità senatoria era il premio della virtù, il popolo si contentava per il magistrato degli efori, il quale di quello si eleggeva. Onde si comprende, che quella repubblica pareva composta di regno, di aristocrazia, e di governo popolare. E nel 4. libro della medesima opera va discorrendo, che ell'era temperata in maniera, che alcuni si mettevano a dire ch'ell'era popolare per molte sue condizioni, ed altri ch'ell'era un oligarchia, per avere molte cose oligarchiche, come quivi particolarmente riferisce. Ma che in quella fosse il regno l'ha detto in molt'altri luoghi, oltr'a quello, nel quale e' ragiona della spezie del regno, benchè nel medesimo libro, laddove e' pone le due spezie di aristocrazia, oltre alla vera e' consideri la repubblica Spartana, come una mistura di de-

mocrazia, e di virtù, che è tanto, quanto dire d'aristocrazia, comprendendo forse in quella anche la parte del regno, o forse non considerando quel grado regio, il quale determinò che non faceva spezie, e che per non esser altro che un capitanato generale perpetuo, si possa trovare in altre spezie di repubblica. Ma in qualunque modo la cosa stia, Aristotele mette quella repubblica tra le aristocratiche, come di sopra si vede, e quasi in ogni parte di quella considera molti difetti nel secondo libro della Politica. Di questa repubblica ragionò Platone nel terzo libro delle leggi, come d'un regno temperato per mezzo del senato, e del magistrato degli efori. E così viene a essere una repubblica composta di regno, d'aristocrazia, e di democrazia. Ma nel quarto libro fa dire a Megillo, che non sa come s'abbia a chiamare la repubblica Spartana, perchè ella par simile a una tirannide per cagione della podestà degli efori, e qualche volta similissima sopra ogn'altra alla repubblica popolare, e ch'egli è conveniente negare, ch'ella sia stato d'ottimati; e che il regno in quella è perpetuo ec. De' quali tutti luoghi si può raccorre in che modo sia stata considerata la composizione di quella repubblica, e da essi Platone ed Aristotele, ed anche da altri, ed in qual grado ella debba essere posta, e quanto Polibio convenga con loro. Ma circa i gradi delle repubbliche corrotte, Po-

libio, secondo l'ordine nel quale egli l'ha poste, conviene con Aristotele, ed anche con Platone, massimamente secondo quel che si vede nel civile e ne' libri delle leggi.

Il fine del secondo trattato.

OPPOSIZIONI

TRATTATO TERZO.

Avendo io a ragionare dell' opposizione che è tra le specie delle repubbliche, e cominciando a considerarla in Platone, dico, che le quattro specie, le quali egli pose fuori dell' ottima ne' libri della repubblica, nominate da me ne' diversi precedenti, sono tutte opposte a quella che è sola retta, come vizio a virtù, avendo esso Platone detto nel fine del 4 libro, che quanto a rempimenti civili dalla virtù era un modo solo, e questa era la repubblica perfetta, e veramente retta, e del vizio infiniti modi. Ma quattro massimamente e degni so-

pra gli altri di considerazione, e questi sono i quattro modi di reggimenti fuori del perfetto. Di questi quattro si può affermare, che il più opposto al perfetto sia la tirannide, come ingiustissimo a giustissimo governo, e più lontano dal perfetto, e che quasi non è repubblica. E di poi ciascuno degli altri di grado in grado andando verso il perfetto, come anche si può in qualche modo comprendere per quello, che nel precedente trattato ho detto del grado delle repubbliche secondo Platone. Ma la contrarietà che si può considerare tra le repubbliche poste da Platone nel civile, mi par che consista nell' esser parte di quelle fondate in buone leggi, parte senza leggi, ed inique, sicchè ciascuna di queste a ciascuna di quelle venga ad esser propriamente opposta, cioè la tirannide al regno, l' oligarchia all' aristocrazia, la democrazia iniqua, e corrotta alla legittima; e quanto al regno del sapiente descritto, e celebrato da lui in quel libro, come solo retto governo, sarebbono l' altre specie opposte a quello in quanto elle si trovano deviare e discostarsi eccessivamente da quella rettitudine. E se noi vogliamo anche considerare particolarmente come siano opposti i reggimenti, de' quali egli ha fatto menzione ne' libri delle leggi, potremo facilmente dire, che avendo egli affermato che la tirannide, lo stato di pochi, e il governo popolare, sono piuttosto sedizioni e

parzialità, che repubblica, si vede chiaramente quanto elle siano opposte e alla perfetta e alla sua mista, e da lui chiamata seconda. Ma pare che si possi anche considerare se tali modi di reggimenti, benchè siano simili e vicini l'uno all'altro, come anche gli chiama Aristotele; il che si considererà nel trattato delle mutazioni delle repubbliche abbiano nondimeno qualche condizione che si opponga l'una all'altra, e in quel ch' ella consista. Circa la qual cosa dico, che quanto ai quattro modi posti da lui ne' libri della repubblica fuori dalla perfetta, e' considera come peccanti e viziosi, i tre ch' egli ha anche posto in altri libri, come si è veduto, cioè la tirannide, lo stato di pochi, il governo del popolo, hanno qualche condizione contraria tra loro, siccome lo dichiarerò poco dipoi ragionando delle medesime poste da Aristotele. E qui come considerazione propria circa le specie di Platone dirò solamente, che tra lo stato di pochi, e la repubblica ambiziosa, la quale, come più volte di sopra ho detto, si considera come mista, non pare che siano condizioni opposte, se già noi non volessimo dire, che la sete delle ricchezze fosse contraria a quella virtù, che ritiene quella repubblica, nella quale nondimeno, secondo Platone, comincia anche a esser qualche desiderio delle ricchezze; ma in quanto alla virtù, ed alle ricchezze dice Platone,

ch'essa discorda dalle ricchezze, come se tutte due fossero poste in una bilancia, e pendessero sempre nella parte contraria. E che in quella città, nella quale sono onorate le ricchezze e i ricchi, la virtù e gli uomini virtuosi sono disprezzati. Ma perciò che nella repubblica ambiziosa regna principalmente il desiderio dell'onore, e nello stato di pochi regna solamente la sete delle ricchezze, si può forse dire, che tra queste due repubbliche sia piuttosto diversità che contrarietà, perchè l'onore e le ricchezze sono cose diverse, e non contrarie tra loro. E quanto ai reggimenti buoni cioè il regno, gli ottimati, la repubblica mista, la popolare legittima, possiamo dire assolutamente che tra queste non cade opposizione. Ora possiamo discorrere di questa materia sopra Aristotele, il quale dividendo nel terzo libro della Politica le spezie delle repubbliche in rette e in degeneranti dalle rette, e perciò non rette, come ne' discorsi precedenti si è veduto, oppose la tirannide al regno, lo stato di pochi al governo degli ottimati, la repubblica popolare a quella che col nome comune egli chiama repubblica; e nel quarto libro là dove egli determinò, quale de' reggimenti peccanti e non retti sia nel primo grado d'imperfezione e di vetro; quale nel secondo, quale nel terzo, disse che la tirannide era sommamente pessima cattiva, come estremamente distante

dal regno ottimo e divinissimo, e nel secondo luogo pose lo stato di pochi, perciocchè da quello è lontanissimo il governo degli ottimati. Il terzo diede allo stato popolare, come meno cattivo vizioso, per le ragioni che nel precedente trattato si sono addotte, nel quale si è anche mostrato, come Aristotele nell' ottavo libro dell' Etica considerò similmente questa opposizione, e quello che disse particolarmente circa la repubblica del nome, e la popolare. E perciocchè Aristotele ha posto più modi delle spezie dette, siccome ho dichiarato ne' discorsi precedenti, conviene considerare, che quelle spezie hanno maggior opposizione tra loro che sono più lontane l'una dall' altra, come conviene, che la pura ed esquisita tirannide è più opposta al regno, che non sono gli altri due modi della tirannide, i quali sono misti. E dei modi dell' oligarchia quelli sono più opposti di mano in mano all' aristocrazia mera e propria, che sono più stretti, e che allontanandosi più da quella s'approssimano più all' ultimo modo, il quale è più opposto di tutti. Ma l' oligarchia è meno opposta ai due modi dell' aristocrazia, che son misti, come ho mostrato, ch'ella non è alla pura aristocrazia. E de' modi dell' oligarchia, quelli che sono più oligarchi, pare che siano più opposti ai modi dell' aristocrazia, che non sono puri, ma misti. E circa il governo popolare si

può dire, che quei modi d'esso siano più opposti alla repubblica che son più popolari e più corrotti. Ma perciocchè Aristotele, come di sopra ho detto, non moltiplicò nè distinse i modi della repubblica se non in quanto generalmente mostrò, ch'essa, come quella che è mista, può pendere più in una parte che in un'altra, non si può forse così particolarmente considerare come siano opposti i modi d'essa, a comodo dello stato popolare. E qui non voglio tacere che sebbene l'ultimo modo dell' oligarchia, e l'ultimo della democrazia hanno gran convenienza con la tirannide, essendo uno nel governo de' pochi, e l'altro nel governo di molti, tale quale è la tirannide nel governo d'un solo; nientedimeno Aristotele nel quinto della Politica dice, che l'ultimo modo dello stato popolare è contrario alla tirannide secondo Esiodo, come il figulo al figulo. Questa contrarietà è per accidente, come anche quella che è tra un figulo, e l'altro artefice, che fa vasi di terra, perciocchè egli impediscono l'un l'altro, e vorrebbe ciascuno non aver a far solo compagni in quell'arte, e così l'ultimo modo del governo popolare, ch'è una tirannide, è nondimeno contrario alla tirannide d'un solo per accidente, perciocchè dico che s'impediscono l'un l'altro. Ed il medesimo pare che si possa dire dell' ultimo modo dell' oligarchia e della tirannide. È contrario alla tirannide

non solo il regno, ma anche lo stato degli ottimati per la contrarietà del modo del governo. E si può forse dire, chè'l regno e l'aristocrazia siano opposte allo stato popolare, non solo per la considerazione che si avesse dell'avere opposizione tra loro, uno, pochi e molti, ma anche maggiormente per la contrarietà che è tra gli uomini dabbene, e il vulgo, come dice Aristotele nel quinto della Politica. Tra i governi retti non cade opposizione, perchè il bene non si oppone al bene. Ma tra i retti e non retti si vede come cade l'opposizione. E tra i non retti si può considerare qualche condizione contraria, perciocchè nella tirannide e nello stato di pochi, eccetto però l'ultimo modo di quella, si vede che lo stato di pochi ha qualche ordine di legge. La tirannide nel vero è tutta inordinata ed arbitraria. Tra la tirannide ed il governo popolare si vede quella opposizione, che è tra l'eccessiva libertà anzi licenza, e l'eccessiva servitù. Lo stato di pochi, e la repubblica popolare hanno opposizione, perchè determinandosi lo stato di pochi per nobiltà, per vecchiezza, per disciplina, lo stato di pochi si constituisce e si ordina di cose contrarie a queste. Ignobilità, povertà, arti sordide pajono popolari. Oltra di questo per via di contrarj alla repubblica popolare, come Aristotele insegna nel 6. della Politica. Nè si maravigli alcuno se a una spezie di reggimento

si danno più contrarj, perciocchè uno di quelli è principale e proprio, com'è la contrarietà che cade tra ciascuno di governo retto e non retto che da quello degenera. E se i governi retti hanno opposizione, e con i non retti, ed anche tra loro stessi, come si vede, non è inconveniente, perchè il vizio è opposto alla virtù, e ad un altro vizio come ci dichiara Aristotele nel secondo libro dell' Etica. Ora avendo ragionato abbastanza dell' opposizione che si può considerare tra le spezie delle repubbliche poste da Platone e da Aristotele, seguiterò di dire brevemente che egli è facilissima cosa comprender, per quel che si è detto, come siano opposte tra loro le spezie, e poste da Polibio; perchè ciascuna delle rette è opposta a quella che è la sua corruzione. E quanto alla mista, la quale egli prepone a tutte, pare che le degeneranti dalle rette siano più opposte a quella, che all' altre rette, e perchè tenendo ella il suo primo grado di perfezione e di rettitudine, le devianti dalla somma rettitudine vengono ad essere più lontane da quella, e ciascuna tanto più, quanto ell' è più torta, e più remota da quella rettissima. Ma se noi vogliamo ora considerare, come l'opposizione delle repubbliche posta da Aristotele convenga o disconvenga con quella che si è considerata nelle spezie di Platone, possiamo dire, conformemente a quel che di sopra abbiamo

detto, che nelle rette e buone repubbliche date da ciascun di loro non cade opposizione. Ma quanto alle torte, e non rette prima l'uno e l'altro vuole che tutte quelle che son fuori della rettissima e perfetta, comparate, ed agguagliate a quella siano trasgressioni ed errori. E che perciò quanto a questa considerazione sono opposte a quella. Ma comparandole poi tra lòro, secondo che ciascuno l'ha distinte come buone e non cattive, buone il regno, ed il governo degli ottimati, appresso a ciascun di loro ha opposizione quello alla tirannide, e questo allo stato de' pochi. Ma perciocchè Platone pone nel terzo luogo delle rette, o legittime la popolare, ed Aristotele la repubblica così chiamata col nome comune, sebbene la popolar buona di Platone e la repubblica d'Aristotele sono diverse, resta nientedimeno l'opposizione, che ciascuna di esse ha alla popolar cattiva ed iniqua. E quanto alla contrarietà che si può considerare tra le repubbliche non rette, è manifesto che in quelle che Platone ha posto nel civile, ne' libri della repubblica e ne' libri delle leggi, cioè tirannide, stato di pochi, governo popolare, caggiono quasi le medesime opposizioni ch'io ho mostrato in quelle d'Aristotele. E perciocchè Platone non ci ha dato più modi di ciascuna spezie, come ha fatto esquisitamente Aristotele, non si può riscontrare, nè considerare più particolarmente tale con-

trarietà tra l'uno e l'altro. E di questa non ragionando più lungamente, dirò solo quanto a Polibio, ch'egli è cosa manifesta, come l'opposizione considerata circa le sue spezie convenga o disconvenga con quella, che nella spezie di Platone e di Aristotele ha dichiarata.

Il fine del terzo trattato.

TRASMUTAZIONI

TRATTATO QUARTO.

Della trasmutazione della repubblica ragionò lungamente Platone nell'ottavo libro della repubblica applicandola a quelle spezie, che in que' libri aveva poste e dichiarate; e cominciando dalla sua ottima e sola retta repubblica vuole, ch'ella si trasmuti in quella ch'ei chiama ambiziosa per colpa, dirò brevemente, di quelli che governano la repubblica, i quali a qualche tempo non usando diligenza nel congiungere i maschi con le femmine, nè osservando in ciò d'aver riguardo a quella similitudine fra loro, ed a quella opportunità del tempo della loro congiunzione, ed in somma a quelle cose ch' egli ha ordinato, e prescritto in tale materia, sono cagione che s' imbastardiscano que' semi,

e si confondano e mescolino le schiatte, e quel suo oro, argento, rame e ferro, ch'egli favoleggiando dice esser stato posto da Dio, quando e' formava gli uomini di quella repubblica nella loro generazione, dentro agli animi loro, cioè l'oro in quelli che sono nati atti a governare e comandare; l'argento in quelli che hanno a difenderla con l'arme; il ferro ed il bronzo negli agricoltori e negli artefici. Da questa confusione e mescolanza adunque dell'argento col ferro, e del bronzo con l'oro nasce dissimilitudine ed inegualità grande negli uomini della repubblica, onde nasce dissensione e disformità; e così corrompendosi quella purità e semplicità, e quel consenso e quella unione ch'era prima nella Repubblica, devia questa nuova generazion d'uomini dall'antica e prima disciplina, e segue diversi appetiti, e studj, volgendosi parte al guadagno, ed all'acquisto delle ricchezze, parte mantenendosi nella virtù, e nel pristino stato in maniera che tirando chi in qua chi in là, caggiono finalmente in uno stato di mezzo, imitando in parte, ed in molte cose la Repubblica di prima, in parte lo stato di pochi, ed in parte hanno anche alcune condizioni sue proprie, come Platone particolarmente mostra. E perchè in questa Repubblica media, sebben ell'è mista, come più volte ho detto, tiene nondimeno il principato l'animosità, regna in quella l'ambizione, ed il desiderio della

potenza e dell'onore, onde Platone la nomina ambiziosa. Essendosi adunque convertita in questo modo l'ottima repubblica nell'ambiziosa, questa ambiziosa poi passa nello stato de' pochi, nel quale i ricchi soli hanno il governo in mano, e le ricchezze sono in sommo pregio, come si è detto, e questa mutazione nasce dall'aver gustato que' che governavano la repubblica ambiziosa le ricchezze, e posto troppo amore alla roba, sicchè anteponendo l'utile all'onesto ed all'onorevole, si sono allontanati molto dalla virtù, e dati tutti al vil guadagno. Ora questo stato di pochi intento all'avarizia, ed all'accrescimento delle ricchezze, fa molti ordini, ed introduce leggi e costumi atti ad aprir la via di poter facilmente occupare ed usurpare i beni d'altri; onde avviene che in quella repubblica si genera in molti gran povertà, nella quale povertà caggiono anche molti di generoso animo, e crescendo ognidì più la moltitudine de' poveri, cresce anche l'odio con que' pochi avari e ricchi che son causa della lor povertà, e conoscendo i poveri per esperienza della comparazione fatta tra loro. Ed i ricchi nelle cose della guerra, e del navicare, ed in altri commerzj ed operazioni, che que' ricchi i quali non hanno atteso ad altro che ad accumulare ricchezze, son persone molto tenere e delicate, e mal disposte di corpo e d'animo alle fatiche, ai pericoli, alla forza, ed al valore, e ch'elle

sono inferiori a loro, si leva con i ricchi con qualche occasione; ed o di fuori ajutati, o per se stessi, e superandoli parte n'uccidono, parte nè mandano in esilio, e così fondano lo stato popolare, nel quale essi poveri regnano. Questo stato popolare si trasmuta in tirannide, percioché siccome lo stato di pochi per l'eccessiva loro ed insaziabile sete delle ricchezze, e per la trascuraggine degli altri ufic j per attendere al far roba, di che nasce la povertà di molti, com'è detto, ruina, e si trasmuta in governo popolare, così l'immenso ed insaziabil appetito della libertà, e d'ogni sorte di licenza, e la negligenza dell'altre cose fa che tal governo perisce, ed in tirannide si converte, conciossiacosachè per l'insolenza, e licenza popolare quegli che si trovano mal trattati e spogliati dal popolo, sono sforzati a resistere e col parlare, e con l'operare, e così per l'occasion data loro di far novità, insidiando al popolo, aspirano allo stato di pochi, onde nascono accusazioni, liti e contese scambievoli tra loro, perchè il popolo di quelli ch'egli stima affezionatissimi alla libertà e conformi all'umor suo, suole eleggersi un capo, un difensore, e quasi tutore, e gittandosegli nelle braccia gli dà forze e riputazione, e lo fa grande. Costui poi diventando di tutore traditore, per dir così, e d'uomo lupo, si fa con arte e con forza tiranno, usurpandosi quel d'altri, opprimendo chi

gli pare e per tutte le vie, e con ogni sorte di scelleratezza e d'empietà ingegnandosi di fondare ed assicurare, e stabilire la sua tirannide. Or questa è la trasmutazione che fa Platone delle repubbliche tra loro, per la quale si vede chiaramente, come dice Averr. nella sua parafrasi sopra i libri della repubblica d'esso Platone, quali spezie di governo siano in mezzo tra l'ottimo ed il corrottissimo, cioè tra la rettissima repubblica e la tirannide, non altrimenti che sogliono essere certi mezzi tra due estremi. E come tra certi altri contrarj si trovano essere più mezzi, *verbi gratia* tra il bianco ed il nero, che sono opposti, sono molte sorti di colori per un certo ordine, secondo che altri al bianco, altri al nero son più vicini, e più congiunti di spezie. Così adunque pare che non si possa fare trasmutazione tra due estremi, che siano sommamente opposti tra loro, se tale trasmutazione non passa per essi mezzi per ordine e per gradi, talmente che partendosi d'un estremo, ella passi prima per quel mezzo che a quello è più prossimo, dipoi per quel che lo seguita, e così di mano in mano per gli altri, sinchè all'altro estremo si pervenga. Ma il medesimo Averr., finito il trattato delle trasmutazioni delle repubbliche, presupponendo che Platone abbia detto, che queste spezie di governo siano contrarie l'una all'altra, come sono chiaramente contrarie tra

loro l'ottima repubblica e la tirannide, perciocchè tra tali contrarj è necessario che intervenga mezzo, oppone che e' pare che Platone voglia, che la trasmutazione si faccia per ordine, come fa la natura che non concilia insieme o trasmuta i contrarj l'uno nell'altro, se non per via de'mezzi, che sono tra loro; il che non accade in queste trasmutazioni delle repubbliche. La qual cosa io intendo così, che posto che tali spezie abbiano qualche contrarietà secondo Platone, la quale contrarietà io non veggo, ch'egli esprima, e descriva, ed io l'ho considerata nel precedente discorso in quel modo che si vede l'ottima, *verbi gratia*, non arebbe a trasmutarsi nell'ambiziosa senza mezzo, nè quella nell'oligarchia, nè questa nella popolare, nè la popolare nella tirannide, perchè quanto a' due estremi cioè l'ottima e la tirannica repubblica, è cosa manifesta che quella in questa si trasmuta, passando per quell'altre repubbliche come per mezzi, siccome Avver. di sopra ha detto. A questa difficoltà risponde Averr., che le cose delle quali qui si tratta son volontarie, e dipendono dall'arbitrio umano, e non naturali; onde avviene che si possono in un certo modo le nature di questi stati trasmutare ciascuna in qualunque altra. Onde avviene che le qualità degli uomini descritte in queste repubbliche, si possono in un certo modo trasmutare qualsivoglia in qualunque altra.

Dice ancora che questa trasmutazione qualunque ella sia, mostrata da Platone, non si debbe intendere come necessaria, ma solamente come quella, che il più delle volte si avveggia in questo modo; e di questo dice esser la cagione, che poichè la virtù s'acquista per consuetudine, come Aristotele dichiara nell'Etica, s'un uomo di tali repubbliche si avrà a ridurre ad altri costumi, che quelli ch'egli avrà preso, è impossibile, che questa mutazion si faccia per altra via che per la mutazion della consuetudine delle leggi, degli ordini, e che la consuetudine, e le leggi massimamente in quell'ottima repubblica non si mutano subitamente, per essere i cittadini per lungo spazio di tempo esercitati nella virtù, ed in ottimi costumi, sì che egli hanno tali abiti fissi, e confermati; e perciò mutando costumi, mutano a poco a poco passando prima ne' più simili, e ne' più prossimi, e così è necessario che tali disposizioni si vadano trasmutando per ordine sin che e' si pervenga alla suprema corruzione, nella quale, come in estremo grado, sono pessimi e scelleratissimi costumi. E questo basti circa la trasmutazion delle repubbliche secondo Platone. Seguendo adunque di ragionarne secondo Aristotele dico, che nel quinto della Politica egli ne trattò molto esquisitamente, e particolarmente ragionando de' principj e delle cause di tali mutazioni, e dimostrando le cause prima univer-

salmente le canse comuni alle mutazioni di tutte le repubbliche dipoi particolarmente le cause proprie di ciascuna spezie di repubbliche. E dichiarando quali sorte in quelle massimamente si trasmuti; circa la qual materia, basta quanto alla presente mia intenzione, la qual è di dichiarare qual sorte di governo, in qnal si trasmuti, non considerando nè le cause, nè altro che a ciò appartenga, essendo queste cose dichiarate da Aristotele in modo, ch' elle non fanno difficoltà, basta, dico; ch' io avvertisca, ch' egli dice, che le mutazioni si fanno in due modi, l' uno è mutandosi in forma di stato in un' altra, come il popolare nello stato di pochi, o lo stato di pochi nel popolare, o il popolare e lo stato di pochi nella repubblica, detta col nome comune; e nello stato d' ottimati, o la repubblica e lo stato degli ottimati nel popolare e di pochi. L' altro modo ha tre membri, uno quando non si muta d' una spezie in un' altra, ma mantenendosi la spezie, altri voglion governare conservando, *verbi gratia*, lo stato di pochi, o il principato. L' altro è quando lo stato si restringe, o si allegra, come è fare l' oligarchia più oligarchia, o meno, e lo stato popolare più o meno popolare, e similmente gli altri. Il terzo ed ultimo membro è quando s' introduce qualche nuovo magistrato, o si leva un vecchio, e consueto. E quanto alla mutazione d' una spezie in un' altra, mostrò Aristotele con

ragioni, e con esempj, per dire sommariamente, come le spezie rette nelle non rette si mutavano, e le non rette nelle rette, e le non rette nelle non rette, facendo poco o nulla menzione della trasmutazione delle rette nelle rette, e non ragionando mai della mutazione del regno in alcuna altra spezie, e della mutazione della aristocrazia, parlando in modo, che pare che si restringa all' aristocrazia, mista piuttosto, ch' egli intenda di quella pura e perfetta. Considerò ancora particolarmente, come le repubbliche si mutano in quelle che sono sotto il medesimo genere, come di quelle popolari, nelle quali hanno autorità le leggi, in quelle che sono governate ad arbitrio di chi governa. E così l' oligarchie, e similmente si fa mutazione di queste in quelle. Ora perciocchè Aristotele nel fine del quinto libro della Politica riprende Platone, che fa la trasmutazione delle repubbliche nel modo che di sopra ho dichiarato, e dice che tutte le repubbliche si mutano più spesso nella contraria, che in quella che l' è vicina, volendo io esaminare e dichiarare questa materia, la quale comprende qualche difficoltà, circa la contrarietà e vicinità delle repubbliche, e circa quello che n' ha detto Aristotele, io comincierò a discorrere in questo modo: Le repubbliche rette, e le degeneranti da quelle e non rette, sono contrarie, come dice Aristotele nel terzo e quarto della Politica, e conse-

guentemente sono sommamente lontane secondo la descrizione de' contrarj, che e contrarj sono quelli, che essendo sotto il medesimo genere sono lontanissimi, e secondo ch'egli stesso lo considera. E nell'ottavo dell'Etica dice, che le repubbliche si mutano l'una nell'altra massimamente così, perciò che in questo modo il passaggio loro è minimo e facilissimo, onde pare che ne' detti suoi sia contraddizione; sopra la qual difficoltà dico, che non ci è contraddizione, ma che l'una e l'altra è vera. Prima è non dubbio che tali governi siano contrarj, e come a tali convienloro questa condizione, che i contrarj sono atti nati a farsi nel medesimo soggetto, come insegna Aristotele e ne' post predicamenti, e nel primo della Fisica, e Platone nel Fedone. Che siano sotto il medesimo genere è cosa chiara, perchè regno e tirannide sono sotto il principato d'un solo; aristocrazia, e oligarchia sotto il governo di pochi; polizia e stato popolare sotto quello di molti E questi contrarj possono cadere nel medesimo soggetto come e regno e tirannide in un uomo particolare; aristocrazia e oligarchia in pochi particolari; polizia e popolare in molti particolari. Ma e' si dirà se la distanza tra questi è grande, come sarà brevissimo e facilissimo il passaggio, e la trasmutazione avendosi a misurare per la distanza? A questo risponderei, che i contrarj non sono assolutamente in somma distanza, perchè i diversi son

più distanti tra loro che i contrarj; conciossiacosachè i contrarj siano congiunti e per genere e per soggetto, com'è detto. Sono adunque i contrarj lontanissimi tra loro come contrarj; ma il passaggio dall'uno all'altro si dice esser molto breve per la facilità, e per rispetto della natura della permutazione, la quale è solo e propriamente fra i contrarj; che se que' contrarj fossero meno distanti, più facilmente anche si muterebbono tra loro, onde più facilmente si passa dalla democrazia, chiamata da Aristotele anche repubblica col nome comune, alla democrazia, che dal regno alla tirannide, perchè elle sono in confino l'una dell'altra, come dice Aristotele nel luogo allegato di sopra dell' ottavo dell'Etica. Ma ci nasce un'altra maggior dubitazione, che a questa tra le cose propinque le quali hanno maggior convenienza, è più facile il passaggio e la trasmutazione, avendo detto Aristotele nel secondo libro della generazione, e corruzione *in habentibus symbolum facilior est transitus.* Le repubbliche buone fra loro, e le triste fra loro hanno maggior convenienza; adunque l'una nell' altra più facilmente si muta. E nondimeno Aristotele dice, che tra le contrarie è facilissimo il passaggio. Accresce anche la difficoltà, che dicendo Aristotele con Platone che la trasmutazione si fa più spesso tra le spezie contrarie, che tra le propinque, le quattro che Platone pose fuor dell'

ottima, cioè l' ambiziosa, l' oligarchia, la popolare, e la tirannide, non pare dubbio che queste tre ultime poste anche da Aristotele, vengono ad esser chiamate e tenute da lui per propinque. Oltra di questo Aristotele dà più esempj della trasmutazione tra i non retti governi che hanno convenienza e sono propinqui, e i retti che sono contrarj, e non dà quasi alcun esempio della trasmutazione tra i retti. E tutte queste cose par che confermino, che la trasmutazione si faccia più come più facile tra i simbolici, che tra i contrarj. Circa questa difficoltà mi par che si possa dire, che quel che dice Aristotele nel libro della generazione è vero, quando ne' propinqui resta la contrarietà in qualche parte, ed è in un soggetto che può ricevere successivamente l' uno e l' altro contrario, siccome si vede nella trasmutazione degli elementi, a proposito della quale Aristotele disse quella proposizione. I governi contrarj caggiono in un soggetto, come di sopra ho detto, e son sotto il medesimo genere, e in questo hanno convenienza, ma sono contrarj per la distanza e differenza, che è tra loro, e così par che si possa salvare, e verificare la proposizione di Aristotele in questi governi. Ma e' si dirà che Aristotele tiene le tre spezie non rette, sopraddette per propinque come Platone. A questo risponderei, che Aristotele riprendendo Platone le chiamò propinqne, stando nel detto di Platone,

e pigliandole com' egli aveva preso. E se si opponesse, che avendo Aristotele posto la contrarietà fra i retti e non retti governi, ne seguita, che anch'egli abbia i non retti per propinqui fra loro, ed i retti ancora per tali fra loro; direi, che secondo lui i non retti non sono propinqui, e non convenghino in modo che non resti tra loro qualche contrarietà, come nel discorso precedente si è veduto. Onde nasce anche facile trasmutazione tra quelli, e se gli esempj dati da Aristotele in questa materia son più della trasmutazione dei non retti tra loro, che d' altro, dice che così è accaduto che gli sia, questo è per accidente, essendogli sovvenuto più di quegli che degli altri. Aggiugnesi a questo, ch'egli è più facil cosa che un vizio si trasmuti in un altro vizio che nella virtù. Ma si dirà, che siccome i non retti governi hanno qualche convenienza tra loro, come il fine del ben proprio, e non comune, l'esser corruzione de' retti e simili cose, ed hanno anche qualche condizione contraria, come si è detto, così i retti debbono avere tra loro convenienza, e per conseguenza la trasmutazione si debbe fare tra loro spesso, e facilmente, come si fa tra i non retti; e nondimeno non si vede che questo così accaggia, ed Aristotele non ne dà forse esempio alcuno. A questo si può dire, ch'egli è vero ch' essi hanno convenienza tra loro, come dell'oggetto del bene

universale, e dell' esser retti e giusti governi, e specialmente tra il regno, e gli ottimati è questa convenienza, che'l regno, come dice Aristotele, s'ordina come lo stato degli ottimati, in quanto e' si dà per dignità e per merito o di propria virtù, o della stirpe, o per i beneficj, o per queste cose, e per la potenza insieme. Ma non possono già aver contrarietà, perchè, come di sopra è detto, il bene non è contrario al bene, in modo che se per questa causa cade difficilmente trasmutazione tra essi, resta che si trasmutino piuttosto nei governi non retti, e i non retti in quelli, come Aristotele mostra per esempj nel quinto. Ma forse è meglio finalmente dire, che la trasmutazione degli stati vien massimamente da operazione dell' uomo, l'operazioni del quale son volontarie, e dipendono dall' arbitrio suo, come disse Averr., e come è manifesto, in maniera ch'egli è necessario distinguerlo dalle operazioni naturali. E perciò non si può in queste umane azioni procedere con la regola delle operazioni naturali. E di qui nasce che gli uomini mutano gli stati indifferentemente, secondo che piace loro. E perciocchè e' vivono per la maggior parte secondo l'appetito e non secondo la retta ragione, e sono mal disciplinati e corrotti, rade volte e per necessità e per qualche accidente passando dal male al bene mutano i governi cattivi in buoni, ma piuttosto i cat-

tivi in cattivi, ed i buoni e retti, essendo ben fondati, e ordinati secondo la virtù e il giusto, non sono esposti alla mutazione tra loro così facilmente. Oltra di questo Aristotele dice nel quarto della Politica, che la maggior parte delle repubbliche sono alcune democratiche, ed alcune oligarchiche, perciocchè essendo nelle città spesse volte piccola parte quella ch' è mediocre, sempre quelli trovandosi fuori della mediocrità, i ricchi o popolari che siano, quando sono divenuti superiori tirano il governo e lo stato a se, in maniera che si fa o repubblica popolare, o stato di pochi. E oltra ciò nelle contese che nascono tra il popolo e i ricchi, quelli a cui sarà toccata la vittoria, non vogliono nè ordinano uno stato com' è l'eguale, ma reputano premio della vittoria l'esser superiori nella repubblica. E perciò quelli in governo popolare, quegli altri in stato d'ottimati la riducono. Oltra di questo i principati che per il più sono stati e sono, hanno poca rettitudine, e pendono molto nella tirannide. Onde la mutazione che si fa dell' altre spezie nel principato, si fa massimamente nel non retto e tirannico principato. È adunque manifesto come si considera nelle spezie degli stati la contrarietà e la vicinità, come e per quali cagioni gli uomini mutino gli stati indifferentemente, e piuttosto i non retti, che altrimenti. Ma io ponendo fine a questa speculazione, pas-

serò seguendo il proponimento mio a dir come Polibio fa la trasmutazione delle spezie ch' egli pose de' governi civili in questo modo. Quel suo principato, per dir così, naturale è causato dopo qualche diluvio o pestilenza, o altro, se pure non vogliamo considerare anche la trasmutazione di questo, si muta in un principato o regno, nel qual la ragione a poco a poco pigli dominio, il che in quello che si muta possedeva prima la ferocia e la potenza. Questo regno poi degenera, e si converte in tirannide, la tirannide nello stato degli ottimati, lo stato degli ottimati nel governo di pochi. Questo nel popolare si muta, il quale passa in popolare licenzioso, o violento, e questo in un principato violento, e così Polibio fa questa circolazione delle repubbliche in que' modi, e per quelle cause ch' egli dimostra. Resta ora, che per dar fine a questo discorso io dica, come tra Platone ed Aristotele è poca convenienza circa la trasmutazione degli stati; perchè Platone la fa solamente tra quelle spezie ch' io ho riferito. E in quella maniera che si è veduto, e per quelle cagioni ch' egli chiaramente mostra, Aristotele la fa tra le spezie poste da lui, e tra i modi di quelle, e quasi indifferentemente e per molte vie, e per varie cagioni e con gran copia d' esempj. Oltre ch' e' tratta anche del modo del conservare gli stati molto diligentemente ed esquisitamente, la qual cosa possiamo desi-

derare da Platone. Polibio ha poca convenienza con Platone, perciocchè le spezie de' governi, nelle quali ei fa la trasmutazione non rispondono interamente a quelle di Platone, e non la fa tra le medesime spezie che fa Platone, variando anche in parte nelle cause e nei modi. Così Aristotele anche poco conviene, perciocchè sebbene ei fa la trasmutazione tra le specie poste anche da Aristotele, come regno, tirannide, stato d' ottimati, di pochi, governo popolare; nientedimeno e' non la fa ne' modi medesimi che la fa Aristotele, e il suo retto popolare governo, nel quale passa lo stato di pochi, non è dato da Aristotele come ne' discorsi precedenti si vede. In somma Polibio discorse molto generalmente, e considerò poche cose d' intorno a questa materia, della qual Aristotele trattò tanto particolarmente ed esquisitamente, che quasi non si può desiderare di più cosa alcuna. Restami a dire circa questa materia, che San Tommaso esaminando l'obbiezion d'Aristotele contra Platone ch' è, che le repubbliche si mutano più spessò nelle contrarie che nelle prossime dice, che se Platone avesse inteso che le repubbliche si corrompessino solamente nelle vicine, avrebbe errato, ed Aristotele avrebbe detto bene contra di lui; ma s'egli ha inteso che più facilmente elle si trasmutino in quel modo, ha detto il vero. Ed Aristotele non repugna avendo detto ne' libri della genera-

zione e corruzione, che nelle cose che hanno convenienza è più facile il passaggio dell' una nell' altra. Ora come Platone intendesse la cosa forse non è ben manifesto. Ma Averr. nella sua parafrasi dice, che la trasmutazione data da Platone non è necessaria, ma per il più, come di sopra ho detto Quanto poi alla trasmutazione de' simbolici, secondo Aristotele si vede per quel che di sopra ho detto, le difficoltà che sono in tal materia, e com'io le ho dichiarate, e risolute, rimettendomene però all' opinion de' più dotti e giudiziosi.

Il fine del quarto trattato.

NEL PRIMO LIBRO

DELLA POLITICA

DI ARISTOTELE.

L' ingiustizia armata è importunissima, e l' uomo è armato dalla natura della prudenza, e della virtù, le quali e' può usare a contrarie operazioni.

TRATTATO QUINTO.

Potrebbe dubitar qualcuno come Aristotele dica in questo luogo che l' uomo ha dalla natura la prudenza e la virtù, e ch' egli le può usare a operazioni contrarie, avendo provato nel primo libro del-

l'Etica, e nel secondo de' gradi morali che le virtù non si generano, nè sono in noi per natura ma per la consuetudine, e per le spesse operazioni, come particolarmente si può vedere ne' detti luoghi. E che le virtù non fossino in noi per natura fu dichiarato prima da Platone nel Menone, dove e' mostra che gli uomini non sono buoni per natura. Oltra di questo ha detto Aristotele nel principio del quinto libro dell' Etica, che e' non accade nelle scienze e nelle facoltà, e negli abiti il medesimo; ma che e' pare che la medesima scienza e la medesima facoltà sia de' contrarj, ma che l'abito contrario non è già de' contrarj, come la sanità, la quale e' considera come abito del corpo, non produce operazioni contrarie, ma solo operazioni sane, ma non operazioni offese e difettive nella sanità. Ora avendo egli dimostrato che la prudenza è abito della parte intellettiva, come si può ella estendere a buone e cattive, e in somma a contrarie operazioni? Corroborasi questa dubitazione anche per questo ch' egli ha detto nel secondo de'gradi morali, e nel primo della Rettorica, che la virtù non si può usar male, perchè se ella si usasse male, allora perderebbe la natura e il nome di virtù. La prudenza senza dubbio è virtù, e gli altri abiti nominati virtù morali; adunque non si possono usar male. Questa dubitazione si scioglie facilmente con la determinazione

del medesimo Aristotele, il quale nel sesto libro dell'Etica, e nel primo de' gradi morali mostra come noi abbiamo certe potenze, e per dir così, virtù naturali, le quali ci fanno atti a ricevere gli abiti virtuosi, quelli dico, che sono chiamati propriamente virtù, e che per consuetudine si acquistano, e conducono a perfezione quelle naturali potenze e attitudini, le quali fanno parere che ciascuno per natura abbia certi costumi, come di giustizia, di temperanza o d'altro, e che con queste disposizioni e virtù naturali, benchè noi possiamo operar bene, nientedimeno non operiamo bene in modo ch' elle siano operazioni rette e propriamente virtuose, come quando noi abbiamo acquistato l' abito virtuoso che dà a tali potenze perfezione; e siccome per mezzo di quelle stesse noi possiamo facilmente operar male, così diventate virtù, non possiamo più operare se non bene. E mostra come la prudenza ha per soggetto, dirò così, una disposizione e potenza chiamata dai Greci *, quasi come astuzia. È la virtù morale una naturale virtù, delle quali naturali virtù elle riducono a perfezione. Stante adunque questo, facil cosa è sciorre il dubbio, e gli argomenti opposti di sopra; perciocchè Aristotele parla in questo luogo delle disposizioni e attitudini, e virtù naturali, e negli altri luoghi degli abiti virtuosi che si chiamano propriamente virtù. Al primo argo-

mento adunque si risponde, che dove e' provò che le virtù non erano generate in noi dalla natura, e' parla delle virtù propriamente dette. Al secondo ch' egli è vero, che l'abito non è da contrarj, perchè tali virtù sono abiti; e al terzo ed ultimo, che quella che è propriamente virtù, della quale egli intese ne' luoghi allegati di sopra, non si può usar male, ma sibbene le virtù improprie, cioè le rettitudini, e disposizioni naturali.

Il fine del trattato quinto.

AGRICOLTORI

TRATTATO SESTO.

Gli antichi formatori di repubbliche ebbero gran difficoltà in ordinare chi avesse a coltivare la terra per dar il vitto alla città, e in determinare se tali agricoltori avessero a partecipare del governo, e in somma con quali condizioni egli avessero ad affaticarsi nella agricoltura. Questa difficoltà mostra stare in molti luoghi della Politica, ma tra gli altri nel secondo libro, laddove riferendo e riprendendo l'ordine della repubblica de' Lacedemoni, dice così: in questo conviene ogn'uomo, ch' egli è necessario che quella repubblica, la quale debba esser ben governata, i cittadini non siano occupati nelle cose ed opere necessarie alla vita. E non è cosa facile a deter-

minare in che modo si possa questo conseguire, perciocchè i Penesti contra i Tessali, e gl' Iloti contra i Lacedemoni spesse volte si levavano e conspiravano, tanto intenti a osservare le loro avversità, pigliarsi occasione di nuocer loro. Ma ai Cretensi non è ancora accaduta una tal cosa forse per nessuna delle città vicine, sebbene elle fanno guerra tra loro; nondimeno non danno ajuto a quelli che si ribellano, non essendo utile l'avvertirli, avendo anche essi i Periaci; ma ai Lacedemoni tutti i vicini erano nimici, gli Argivi, i Messeni, gli Arcadi, benchè dai Tessali anche nel principio i Penesti si ribellarono, perchè sino allora i Tessali facevano guerra con quelli che confinavano con loro, anche i periti Magnesi. E certamente pare che se non altro questa cura sia difficile e faticosa, in che modo, dico, questa sorte d'uomini si debba trattare, perchè se son trattati piacevolmente e sono insolenti e ingiuriosi, e vogliono esser pari ai padroni. Se e' sono maltrattati, e vanno insidiando e portano odio. È adunque manifesto, che quelli ai quali è accaduto questo circa agl' Iloti, non hanno trovata l'ottima via. Da questo luogo si comprende chiaramente il fondamento che fa Aristotele, che la repubblica non debba esser occupata nelle cose necessarie alla vita. E sopra questo luogo non mi par da tacere quanto non solo contra il vero senso, ma anche inettamente. S. l'ab-

bia interpretato, avendo detto che gli è necessario, che nella città sia la scuola delle cose necessarie, cioè di servire, e d' altri ministri necessarj, acciocchè e' siano ben disciplinati. Dalle parole dunque d' Aristotele prima si comprende il suo fondamento, dipoi la difficoltà che è nel dare ordine circa gli agricoltori, e gli accidenti causati da quegli contra la repubblica e popoli sopraddetti, per esserci stata questa parte mal ordinata. E qui è da sapere che i Penesti che coltivavano il paese ai Tessali, e gli Iloti similmente che lo coltivavano ai Lacedemoni erano come servi, e i Periaci che coltivavano ai Cretensi erano vicini ed ai confini. Questa medesima difficoltà scuopre Aristotele nel medesimo libro, dove riprende molti ordini della repubblica d' Ippodamo Milesio, mostrando che avendo egli fatto partecipi della repubblica gli artefici, i lavoratori della terra, e i difensori con l' arme, e assegnato del paese diviso in sacro, in comune, in proprio, anche il proprio agli agricoltori per loro uso, non aveva, * l' arme agli agricoltori, come anche nè terra, nè arme agli artefici, in modo che egli erano come servi di quei che avevano l' arme. E che egli era impossibile, che questi tali partecipassero di tutti gli onori, perchè i capitani della guerra, i custodi de' cittadini, e quasi tutti i principali magistrati necessariamente si facevano di quel numero de'

cittadini che possedeva l'arme, e non ne partecipando, non potevano e gli artefici, e gli agricoltori avere buon animo verso la repubblica; e va mostrando molt' altri inconvenienti che nascevano da quel che avevano a fare operare gli agricoltori nel coltivar la terra assegnata loro per esser lavorata, come può ciascuno in quel luogo veder particolarmente. Sono gli agricoltori una di quelle cose, che necessariamente debbe aver la città, perchè senza quegli che le diano il vitto, non può ella stare. Ma non perciò si hanno a porre per parte della città assolutamente e universalmente, perchè non ogni cosa, senza la quale la città non può stare, è parte di quella, siccome dichiara Aristotele nel settimo libro della Politica, dove anche e' mostra che gli agricoltori non possono essere cittadini dell' ottima repubblica, perchè egli è necessario aver ozio e tempo, e a generar la virtù, e a far gli ufficj, e l' operazioni civili, e agli agricoltori non avanza tempo da così operare. E poco dipoi, ordinando questa sorte d' uomini nell' ottima repubblica dice, ch' egli è da desiderare che siano servi, e non tutti d'una nazione nè animosi, perchè non avendo queste due condizioni e' son più utili a lavorare, e meno pericolosi di fare novità, e in secondo luogo vuole che siano barbari, che abitino presso alla città, simili di natura ai sopraddetti, e ponendo fine a questa

considerazione soggiunge, che in quel modo si debbono usare i servi, e per qual cagione sia da propor loro la libertà per premio ne discorrerà di poi; il che non veggo ch' egli abbia fatto nel resto della Epistola che noi abbiamo. Ma che gli agricoltori siano parte di qualche città, sì che e' participino del governo è cosa manifesta, perchè tra le spezie della repubblica popolare, una e la prima è quella, che è governata dagli agricoltori e da quelli ch' hanno mediocre facoltà, come Aristotele dichiara nel quarto libro; dipoi anche nel sesto pone per la più antica e per la migliore di tutte le spezie della repubblica popolare, quella, il popolo della quale consiste in agricoltori per molte ragioni ch' egli allega. E dopo questa pone per miglior popolo i pastori. Ma l' altra moltitudine, e l' altre spezie di popolo ch' egli ha posto, e determinato, delle quali si costituiscono governi popolari, vuole che siano assai men buone delle due sopraddette. E che 'l popolo si mescoli e come in qualche sorte di repubblica mista, è manifesto in Aristotele. Ma noi tornando agli Iloti e a' Penesti diciamo, che Platone nel sesto libro delle leggi ragiona di quegli come di servi, e discorrendo brevemente di quel che si dice in lode e in biasmo de' servi, conchiude che due vie ci sono di ben governarsi, circa i servi cioè che quelli che hanno a servire non siano d' una me-

desima patria, e quanto più differenti tra loro, e che e' si dia loro buona educazione e disciplina, non tanto per cagion loro, quanto e molto più per rispetto de' padroni. Che la buona disciplina consiste anche in questo che non ricevono loro villania, e che e' si debba far loro ingiuria molto meno che ai pari, se è possibile. Che i servi debbono esser sempre castigati e battuti con ragione, nè mai ammoniti, come si ammoniscono i liberi, acciocchè e' non diventino troppo teneri. Che ogni parlare che si fa con loro sia comandamento in un certo modo, nè con essi o maschi o femine che siano, si motteggi scioccamente e si burli; La qual cosa facendo, molti mentre che gli avezzano troppo delicatamente, fanno più difficile la via e a loro stessi di comandare, e a quegli d' ubbidire. Ora io, per conchiudere questo discorso circa la difficoltà che abbino gli antichi in ordinare quella parte della città e sorte d' uomini che ha a lavorare la terra, dico che ai nostri tempi questa difficoltà cessa non solamente in Italia, ma in Francia e in Spagna, e in altri regni, e provincie, dove quella sorte d' uomini, che noi in Italia chiamiamo contadini e villani, lavorano la terra senza pensare ad altro che a vivere di quella lor fatica, rendendosi facili all' ubbidire e al servire in tutto quel che e' possono, e sopportando molto pazientemente molte inco-

modità e ingiurie; onde si conosce quanto possa la mutazione de' tempi e delle cose, la qual fa, che molte volte è facile quel che in altri tempi fu difficile, e anche difficile quel che già fu facile, come si potrebbe chiaramente dimostrare; e come ciascuno per se stesso considerando, può agevolmente comprendere.

Il fine del sesto trattato.

NEL SETTIMO DELLA POLITICA

PRAXIS.

TRATTATO SETTIMO.

Trattando Aristotele nel 7 della Politica della felicità della città, e disputando contra due opinioni, per una delle quali era dannata la vita attiva e civile, e approvata e preferita la contemplativa, per l'altra dannata la contemplativa, e anteposta la civile, viene a un luogo, dove dice così: Ma se queste sono cose ben dette, egli è necessario porre che la felicità consista in fare rette azioni, e che la vita attiva sia ottima sì universalmente a tutta la cit-

tà, sì particolarmente a ciascuno. Ma e' non è già necessario che la vita attiva si riferisca ad altri, come alcuni stimano, nè anche che que' pensieri e discorsi siano solamente operativi, che si fanno a fine di quelle cose che seguitano dall' azioni, ma molto più quelle contemplazioni e que' discorsi, che hanno la lor operazione in se stesse, e che non per altro si fanno che per le istesse contemplazioni; perciocchè essendo fine le buone azioni, seguita che 'l fine sia anche qualche azione. Ma e quelli ancora diciamo massimamente far azioni, ed esser autori e signori delle azioni esteriori, che con i loro discorsi sono architetti. In questo testo si vede chiaramente, che Aristotele non vuole che sia necessario, che la vita attiva risguardi ad altri con le sue azioni, come sono le azioni di giustizia, di liberalità, e d'altre simili che si fanno verso d'altri, ed escono fuora di noi, e appariscono nell' estrinseco; ma vuole anche, che le considerazioni e i discorsi che si fanno a fine di conseguire qualche cosa che seguita da esse operazioni, come *verbi gratia* i discorsi che si facessino a fine della vittoria, per mezzo dell' azioni della guerra e simili, siano azioni: ma molto più estende il nome d' azione alle speculazioni e contemplazioni, le quali restano in noi, e non si fanno ad altro fine che dello istesso speculare, quali sono le speculazioni delle cose eterne e necessa-

rie. Oltra di questo, comparando i discorsi degli architetti con le azioni esteriori, vuole, che tali discorsi meritino più il nome d'azioni, che quelle operazioni esteriori ed esercitative, delle quali essi sono autori e signori, sicchè e' le comandano ed ordinano, come è quando l'architetto, dal quale tutti gli artefici principali in altre facoltà hanno preso il nome, ed anche l'arti e facoltà che si chiamano Architettoniche, discorre ed ordina, che nella fabbrica la volta si faccia in un tal modo; e come quando per discorso e consiglio del capitano dell'esercito si fa giornata con vantaggio, e si acquista la vittoria. In questi casi l'architetto nell'edificazione, e il capitano che circa le cose della guerra imita l'architetto e piglia il nome suo, opera più che i muratori che fanno la volta, e i soldati che combattono, e rompono i nimici. Ora interpretando san Tommaso questo testo, fa un lungo discorso della felicità della città, e venendo a quel luogo, dove si fa menzione dell'azioni architettoniche e principali, l'intende male, e s'inganna pigliando tali operazioni, per operazioni dell' intelletto speculativo; e per aver mal inteso questo luogo, discorre brevemente e conchiude nel fine del sopraddetto suo discorso, che l' intelletto contemplativo sia principio delle azioni, perchè l' intelletto attivo presuppone come principio retto l'appetito del fine, e l' appetito retto del fine

non è senza la restituzione della volontà, e la rettitudine della volontà presuppone la rettitudine dell' intelletto che mostri il bene e il fine, e questo intelletto non è attivo, ma contemplativo; e così vuole che la prima e principal regola delle nostre azioni sia l' intelletto contemplativo. Questa opinione di san Tommaso non so quanto sia conforme alla vera dottrina di Aristotele, conciossiacosachè quanto all' intelletto speculativo Aristotele nel terzo libro dell' anima dica determinatamente, che l'intelletto speculativo non intende cosa alcuna d' agibile, nè si dice cosa che sia da seguitare o da fuggire, e che non ci è cagione del moto locale nè delle azioni, ma che l' intelletto attivo, il quale discorre e consulta a fine di qualche cosa, e la facoltà appetitiva sono quegli che muovono, e son causa del moto locale e delle azioni, e che l' intelletto speculativo è differente dall' attivo per il fine, perciocchè, come tutti i Peripatetici dicono, lo speculativo ha il suo fine in essa sua operazione, cioè nello speculare; e l' attivo ha la sua operazione ordinata all' azione, come a fine, e che 'l bene che si può fare e mettere in atto, è quello che muove come oggetto, e tal bene è quel che può essere diversamente, e che sempre l' oggetto appetibile muove, e che questo o vero bene o apparente bene, dove gli interpreti dicono, che 'l vero bene che muove, ch' è l'ap-

petito razionale; e lo apparente, che è quello che può essere altrimenti, ed esser bene a uno, e male a un altro; e quando, e dove bene, è anche male che il bene che cade nell'azioni, e che per noi si può fare, perchè il primo bene divino e alto non si può fare per noi, questo bene apparente dico, muove l'appetito irrazionale. Nè io tacerò quello che massimamente Alessandro e Temistio, antichi e famosi interpreti d'Aristotele, dicono in molti luoghi, dell'intelletto speculativo, come dice Alessandro nel suo trattato dell'anima, ha per soggetto della sua operazione e speculazione le cose eterne e necessarie; l'altro che è l'attivo, ha le cose che si possono mettere in atto e possono essere, e forse in diversi modi, e ch'in quello è scienza, in questo opinione; e che questo è principio dell'azione, quando la parte appetitiva consente alle cose ch'esso ha giudicato; e ch'egli è consultativo, perciocchè essendo le cose agibili tali ch'elle si posson fare in uno e in un altro modo, fa di mestieri di consultazione, acciocchè si elegga quello che sia il migliore. E nel 25 discorso suo sopra le cose morali, nel quale e' tratta dell'invenzione constituzione delle virtù, dice che la virtù dell'una e dell'altra facoltà razionale, cioè di quella che è circa la cognizione delle cose eterne, e che son sempre in un modo medesimo, la qual si chiama scientifica e intelletto

speculativo, e di quella che è circa le cose che possono essere altrimenti, che è discorsiva e consultativa, e intelletto attivo si nomina, ha il suo bene e la sua virtù secondo la sua operazione, e che la virtù è di ciascuna la verità della cognizione delle cose, che ciascuna d' esse potenze o intelletti considera, perciocchè l' attivo è circa le cose consultabili, e che possono essere altrimenti. E seguita l' appetito retto, conciossiacosachè tale abito, quale è la invenzione e la cognizione delle cose conferenti agli oggetti appetibili dell' appetito retto, sia chiamata prudenza, perchè prudenza è inventrice dell' azioni conferenti al retto scopo, e perciò è nominata virtù attiva, perciocchè questa tale cognizione è circa le cose, che conferiscono alla rettitudine dell' azioni. Ma la mente o intelletto che opera circa le cose eterne, ha il suo bene e la sua virtù nell' invenzione e cognizione delle verità, che sono in quelle cose. Ed è contemplativa, e non attiva, perciocchè nessuna verità che sia in quelle cose che ella contempla, ha alcuna relazione all' azioni. E perciò il fin suo è la cognizione della verità nelle cose eterne. Ecco quanto chiaramente Alessandro non dà luogo alcuno di principio dell' azioni all' intelletto speculativo, e quanto determinatamente e' vuole, che le cose ch' egli contempla, non abbino che fare con l' intelletto attivo, nè si possano in alcun mo-

do riferire all' azione. Temistio nella sua parafrasi sopra il 3 libro dell' anima, dice circa questa materia così conforme all'Alessandro, come là dove e' parla così: Quando io dico che la mente muove di moto locale, io intendo la mente attiva, e quella che discorre e consulta a fine di qualche cosa. E questa è differente dalla mente contemplativa, perciocchè il fine della contemplativa è essa azione, cioè essa contemplazione; e il fine dell' attiva è l' appetito di qualche cosa oltra essa azione. Ma che bisogna in tali luoghi e autori ricercare questa verità? Vediamo quello che dice Aristotele nel principio del sesto libro dell' Etica, e nel luogo proprio dove egli tratta e determina de' principj, che sono nell' anima dell' azione. Questa dunque è la sostanza di quello che e' dice, cioè che i principj dell' azioni son due, cioè l' intelletto attivo e l' appetito che e' concorrono insieme, talmente intendendo dell' azioni, circa le quali e' sono conformi, che quello che l' intelletto afferma, il qual dice *verbi gratia* la tal cosa doversi fare o esser buona, l' appetito come tale lo vuole e lo seguita; e quel che l' intelletto niega doversi fare o esser buono, l'appetito come tale lo ricusa e schifa. E che essendo la virtù abito elettivo, com' egli ha dichiarato, ed essendo la elezione appetito consultativo, è necessario, a far che l'elezione sia buona e virtuosa, che la ragione, cioè l'in-

telletto attivo conosca il vero, e l' appetito retto, e che le medesime cose da quella siano dettate, da questo seguitate; e che il bene e il male dell' intelletto che è principio del contemplare, non di azione nè di quelle operazioni che si chiamano fattive, è il vero e il falso, il quale però è anche comune all' intelletto attivo; ma diversamente conviene ad ambedue gl' intelletti, perciocchè la verità che è nell' intelletto attivo convien con l' appetito retto, ma non quella che è nell' intelletto contemplativo; onde seguita necessariamente, che quella verità è ordinata, e riguarda al seguitare o allo schifare che fa l' appetito, e perciò all' azione; e la verità del contemplativo è a fine di se stessa. E perchè quest' intelletto ha il suo compimento nella cognizione della verità, e l' attivo, conosciuta che ha la verità, si termina, e ha il suo compimento nella buona azione, la quale egli intende principalmente. Da queste cose seguita, che essendo l' elezione principio, dal quale come da causa efficiente procedono l' azioni; ed essendo l' appetito e l' intelletto attivo principj dell' elezione, essa elezione non è senza l' intelletto attivo, nè senza l' abito morale che è nell' appetito; e così l' intelletto attivo e l' appetito vengono ad esser principio delle azioni. Ma l' intelletto, soggiunge Aristotele intendendo del contemplativo, niente muove, cioè non è principio dell' azioni; ma

l' intelletto, che è a fine di qualche cosa e attivo, è quel che muove, ed è principio nell' azione, e quel che segue. È perciò ch' io ho dichiarato abbastanza, secondo Aristotele, che l' intelletto contemplativo non è principio delle azioni umane, intendendo per le azioni l'operazioni che dipendono dalla nostra elezione, ed escon fuora di noi, e caggiono sotto la virtù morale, o il vizio, dico brevemente quanto a quello che san Tommaso dice dell'appetito retto, e della volontà, ch' io non veggo, come e' ci facci di mestieri di due appetiti retti, essendo anche la volontà appetito. E Alessandro Afrodiseo, ottimo interprete d'Aristotele, nel vigesimo secondo discorso, che è brevissimo, nel quale e' prova che le virtù morali si seguitano l' una l' altra, dice che la retta elezione seguita dalla prudenza, perciocchè il consultare è della prudenza, e della virtù morale, perchè egli è necessario, che a colui che ha a consultare bene, sia posto il segno, al quale risguardando e' consulti delle cose conferenti a quello, e questo segno è posto dalla virtù morale secondo Aristotele, la qual virtù morale senza dubbio è come in soggetto nella parte irrazionale per essenza, e razionale per participazione, cioè nell' appetito sensitivo; che se questo è rettificato, e per l' abito ch' egli ha impresso della virtù è conforme alle ragioni, ponendo esso lo scopo, e il fin retto, non veg-

go a quel che serva un altro appetito retto. E tanto avendo detto circa questa materia, e rimettendomi a chi di ciò potesse meglio giudicare, farò fine.

Il fine del settimo trattato.

NEL PRIMO LIBRO

DELLA POLITICA

DI ARISTOTELE

unum ad unum.

TRATTATO OTTAVO.

Avendo Aristotele nel principio del primo libro della Politica dimostrato, come la femina ed il servo sono naturalmente distinti, conciossiacosachè la femina sia prodotta per generare, ed il servo per servire al corpo, soggiugne per dichiarazione di questo, che la natura non fa cosa, simile al coltello che si fabbricava in Delfo, poveramente. Ma ch'ella produceva una cosa per far un'opera, perciocchè in questo modo

ciascuno instrumento farebbe l' officio suo ottimamente servendo ad una sola, e non a più operazioni. E perciò volle inferire, che la femmina non era prodotta dalla natura per fare opere servili, ma solo per generare. Il coltello Delfico, come si può comprendere, era formato in modo che e' serviva a più operazioni; ed alcuni vogliono che e' servisse e ad uccidere le vittime, e ad ammazzare quegli ch' erano condannati alla morte. Ma a qualunque operazioni servisse, serviva a più; e perciò pareva che e' fosse così formato per masserizia, e per manco spesa. E noi vediamo ne' tempi nostri alcuni coltelli, che tagliano, limano, forano, ed altri instrumenti che servono a più e diverse opere. Pronunziò Aristotele questa medesima sentenza nel secondo della repubblica dicendo, un' opera ad una cosa ottimamente si fa. Ora dichiarando San Tommaso il luogo del primo della repubblica allegato disopra, dice che si debbe intendere qua[illegible]o e' nascesse impedimento in ambedue l' opere, o in una d' esse, alle quali fosse assegnato un solo instrumento, come accaderebbe, se bisognasse far spesso insieme l' una e l' altra opera; ma che se scambievolmente si facessino diverse opere, non seguiterebbe impedimento alcuno s'un instrumento solo a più opere s' accomodasse; e perciò la lingua conviene e serve naturalmente a due opere, come Aristotele dice nel libro dell'anima, cioè a

gustare, ed a parlare; perciocchè queste due operazioni si riscontrano nel medesimo tempo l'una con l'altra. Questa determinazione di San Tommaso non è a proposito, nè secondo la mente d'Aristotele, il quale in altri luoghi, dov'egli si dichiara e determina questa materia, non considerò la distinzione de' tempi in tali operazioni, nè cose simili a quel che dice San Tommaso, come chiaramente si vedrà. Dice adunque Aristotele più che in altro luogo distintamente, ed ampiamente dichiarandosi nel quarto libro delle parti degli animali, laddove egli tratta delle parti esteriori degli Insceti; ma egli è meglio potendosi, non avere un medesimo instrumento per fare operazioni dissimili, ma per difendersi averlo acutissimo per gustar fungoso, e che attragga il cibo, perciocchè dove si può usare due instrumenti a due opere, e senza impedimento d'altro la natura non suol fare una cosa tale, quale l'arte fabrile fa l'obelisco Lichnio; ma se questo non si può fare, la natura abusa il medesimo instrumento a più opere. L'obelisco Lichnio era un instrumento che serviva per stidione e per lucerniere, secondo l'etimologia del nome. Aristotele fa anche menzione di questo così nominato instrumento nel quarto libro della Politica, dove discorre del dar più Magistrati a un solo, assomigliando quelli, ai quali si danno più Magistrati, al detto instrumento che serve a più opere.

Dice ancora Aristotele nel libro *de sensu et sensili*, che la respirazione serve naturalmente a due operazioni, l'una delle quali secondo la principale e propria intenzione, è rinfrescare il torace, l'altra come fuor di quella, è aprire la via agli odori che possono penetrare al cervello per confortarlo, sopra il qual luogo Alessandro Afrodiseo nota, che la natura usa spesse volte un medesimo instrumento a diverse opere, come della lingua, della quale si serve al gusto de' sapori, a proferir la voce, ed a dearticolar la parola. E nel libro *de spiratione* riprendendo Empedocle, dice così; Perciocchè la natura abusa fuor della principale intenzione quella spirazione che si fa per il naso, servendosene per l'odorato d'alcuni animali, e nel medesimo libro dichiarando, che dov'è il polmone non si trovano le branchie, poi che 'l polmone è in quelli animali, che per rinfrescare il loro caldo naturale intrinseco, tirano dentro l'aere, e le branchie, in quelli che tirano l'acqua al medesimo fine dice: uno instromento certamente è comodo ad un'opera, ed una è l'opera in tutti gli animali del rinfrescare il loro intrinseco caldo. Vedendo adunque noi, che la natura non fa cosa alcuna indarno, e se que' due membri si trovassero insieme in qualche animale, uno d'essi sarebbe indarno, per questa causa alcuni animali hanno le branchie, altri il polmone, ma nessuno ambidue. E nel me-

desimo libro dice anche così: Ma periocchè a ciascuno animale fu di mestieri il nutrimento per l'essere, e la refrigerazione per la sua conservazione, a ciascuna di queste opere la natura usa il medesimo instromento, che siccome in alcuni animali ella si serve della lingua, per il gusto de' sapori, e per il parlare; così negli animali che hanno il polmone si serve di quella parte che si chiama bocca ed a macinare il cibo, ed al tirar dentro, e mandar fuora l'alito. Ma in quelli che non hanno il polmone, e non respirano, è la bocca per macinare il cibo; ma per la refrigerazione in quegli che n'hanno bisogno, sono le branche. E nel secondo libro dell'anima dice così: La natura abusa la parte che respira a due opere, come la lingua al gustare, ed al parlare, delle quali il gustare è necessario all'essere, e perciò è in più animali, ed il parlare è per il bene essere, ed usa anche il respirare per rinfrescare il caldo di dentro come cosa necessaria all'essere, e per la voce per rispetto del ben essere. Vedesi adunque chiaramente, come Aristotele determina, che sarebbe il meglio assegnare un instromento ad una sola opera, e quando si potesse. Ma che dove la natura non può farlo, ella si serve d'un instromento, e d'una cosa a più opere. E qui è da notare, come egli quasi in tutti i luoghi allegati usa una parola che significa abusare, ed altre che dinotano espressamen-

te principale intenzione o proposito, e non principale, ma fuor di quella; sì che si raccoglie, che per abusare egli intende usar per un'opera come principale, per l'altra come non tale. Stante adunque questa determinazione d'Aristotele, si vede come S. Tommaso nella sua soluzione data circa questa materia, non l'ha data nè a proposito, nè secondo la mente d'Aristotele: anzi è da meravigliarsi, ch'allegando S. Tommaso il luogo dell'anima a proposito delle due operazioni della lingua, egli non considerasse quello che Aristotele nel medesimo testo congiuntamente ragionando della respirazione, perciocchè questa parte della respirazione mostrava chiaramente a S. Tommaso qual fosse la determinazione d'Aristotele. E come secondo quella si avesse a dichiarare il luogo del primo della Politica, e spianar la difficoltà mossa da esso S. Tommaso. E qui non voglio tacere, che si debbe considerare in quel luogo dell'anima, che Aristotele dice che la respirazione serve alla voce, ed in altri luoghi ha detto, ch'ella serve all'odorare, in modo ch'ella serve a tre cose, ed alla voce serve, perchè la voce è materia del parlare, e materia della voce è l'aere che si manda fuore. Considerò anche Galeno questa materia in molti luoghi de' libri dell'uso ed utilità delle parti del corpo umano, alcuni de' quali io non voglio mancare di addurre per maggior dichiarazione. Nel quinto li-

bro adunque, laddove e' tratta del modo col quale gli escrementi si tirano alle parti inferiori, e dell'uso del diafragma, mostra chiaramente, come la natura servendosi d'alcune parti, usa ciascuna a più operazioni, all'una delle quali ella l'ha ordinata come propria, all'altra l'abusa. E nel sesto, dove e' parla delle membrane che *intersipiunt* il torace, dichiara, come le membrane sono fatte dalla natura principalmente per servire ad una tal operazione, e soggiugne, che l'industria della natura è tale, che quello ch'ell'ha ordinato per una cosa, abusa anche per un'altra. E nel 7. quando e' ragiona d'alcune cose appartenenti alla voce, dice esser cosa chiara ch'uno instromento non poteva servire più comodamente a due operazioni se fosse stato formato altrimenti. E nell'8. ragionando dello uso de' nervi che hanno origine dal cervello, dice così: perciocchè l'industria, la quale comunemente suole usar la natura, è tale ch'ella non pretermette mai l'operazione o l'utilità d'alcuno instromento, quando da un solo molte se ne possono far bene; e nel medesimo libro trattando delle meninge, e delle vie che servono all'odorato, mostra come la natura avendo ordinato certe operazioni d'alcune parti a più cose, non piccola utilità s'aggiugneva, cioè che noi non avevamo bisogno della fabbrica di tanti instromenti, di quant opere ci fa mestieri, ma che spesse volte un solo instromento è bastevole

a molte operazioni ed utilità; e nel 10. là dove egli ragiona d'una parte, ch'è simile ad una rete, e del cerchio degli occhi, mostra come quella parte serve a due operazioni, una delle quali è la prima e la massima, l'altra viene ad essere secondaria. Non si può adunque dubitare, che Galeno non discrepando da Aristotele anzi seguitando, benchè egli non ne faccia menzione, considera e determina, che la natura si serve spesse volte d'un solo instromento a più operazioni, ad una delle quali è propriamente e principalmente ordinato da lei. Ragionò Platone innanzi ad Aristotele di questa materia, come si vede nel 2. e 3. della repubblica. Dice adunque nel 2. così: Perciocchè mentre tu parli, io considero che noi nasciamo non molto simili, ma dissimili tra noi, e che ciascuno è prodotto dalla natura atto e pronto ad un' opera; e soggiugne, che ciascuno fa meglio ciascuna arte, che un solo molte. E nel 3. libro dice, questo dipenda dalle cose dette disopra, cioè che ciascuno può far bene un' opera, ma non già più opere; e se si metterà a farne più, e' mancherà in modo in ciascuna che non diverrà eccellente in alcuna. E mostra che il medesimo accade nella imitazione, cioè che uno non può imitar più cose sì bene, siccome una sola cosa. E si vede che i medesimi uomini non possono maneggiarsi bene in due imitazioni, le quali par pure che siano poco differenti

tra loro, cioè la commedia, e la tragedia. E che e' non possono anche essere rapsodi, cioè cantatori de' poemi eroici ed istrioni. E che ancora i medesimi non sono buoni poeti di commedia, e di tragedia, le quali cose sono tutte imitazioni. Comprendesi adunque chiaramente, come Platone considerò particolarmente negli uomini la dispensazione, ed attitudine naturale ad una sola opera. E che Aristotele la considerò più generalmente, pronunziando che la natura fa una cosa per una sola operazione, benchè e'lo dicesse a proposito della femmina, come disopra si è veduto. È anche manifesto che Platone considera, che la disposizione ed attitudine naturale di ciascuno è una sola opera, e che ciascuno fa meglio una sola arte, che molte. E che facendone molte e' non le può far bene, o parimente bene. Laonde si vede secondo Platone, che quella alla quale uno è atto nato, sarà la principale, e quella che e' farà meglio, e l'altra sarà come accessoria, ed in secondo luogo. E se paresse a qualcuno, che la natura abbia prodotti alcuni uomini atti a diverse operazioni, come allo studio delle lettere, ed alla guerra, quali furono tra gli altri appresso i Greci Pericle e Senofonte, e tra i Romani Lucullo e Giulio Cesare; e similmente nella pittura e nella scultura, come a' tempi nostri Michel Agnolo Buonaroti fiorentino, benchè quelle due arti abbiano convenienza tra loro, si può facil-

mente rispondere a costui, sciogliendo il dubbio prima, che questa è cosa rarissima e fuor dell'ordine consueto alla natura, dipoi stando nella determinazione di Platone, che si vede chiaramente che tali uomini hanno avuto dalla natura attitudine a un' arte ed a un' opera principalmente e propriamente. E che in una sono stati più eccellenti, come loro propria e principale ec.

Il fine del trattato ottavo.

NEL SECONDO

DELLA POLITICA

DELLA FELICITA' DE' CUSTODI.

TRATTATO NONO.

Tra le cose le quali Asistotele nel secondo della Politica riprende nella repubblica di Platone è, ch'egli privando i custodi di felicità, vuole nientedimeno che 'l datore delle leggi ed ordinatore della repubblica faccia tutta la città felice, la qual cosa è impossibile, non essendo se non tutte le parti, almeno le più o alcuna di essa felici. E che se i custodi non hanno la felicità, non l'aranno già gli artefici, e la moltitudine de' meccanici. Sopra questa materia, la qual certamente è di grande importanza, è da considerare che Platone

nel principio del quarto libro della repubblica fa muovere questa dubitazione della felicità de' custodi, poichè gli avea esclusi dalla possessione de' campi, delle case, e da ogni sorte di roba e di ricchezze, e con bellissimo discorso risponde, per dir brevemente, che non è da maravigliarsi se i custodi anche così sono felicissimi. E che nell'ordinar la città risguarda a far la città tutta felice, e non a far che qualche sorte d'uomini sia particolarmente felice, il che mostra di avere in qualch' altro a considerare. Dove soggiugne che a chi riprendesse uno, che nel dipingere un uomo non desse alle parti più belle, qual è l'occhio, che sopra tutte è bellissimo, bellissimi colori, e non lo facesse nero, si risponderebbe, che non si conviene far l'occhio assolutamente bello, e adornarlo di qualunque eccellente colore, sicchè cavandolo dalla natura sua, non paja più occhio, ma che si debbe dipingerlo di quel colore che è suo proprio, per mezzo del quale e' può produrre speditissimamente la sua propria operazione, nè anche si debbe adornare gli altri membri di bellissimi colori, ma dando a ciascuno la sua bellezza fare il tutto bello; così anche si risponde, che non si conviene dare ai custodi, col fargli ricchi, tale felicità che gli faccia venire ogn' altra cosa che custodi, ma in quanto e' sono e si hanno a conservar custodi, intanto si debbe fargli felici, ed ordinargli in maniera che e'

siano ottimi operatori di quella operazione che è propria loro, e similmente tutti gli altri; e ch' essendo tutta la città rettamente ordinata, si debbe lasciare che ciascuno partecipi tanto detta felicità, quanto patisse la natura sua. Vedesi adunque chiaramente, come Platone in questo luogo rende ragione dell'aver esclusi i custodi dalle ricchezze, e risponde all' obbiezion fatta di Adimante nel quarto libro in maniera che e' dimostra, che non per ciò i custodi mancano di tale felicità, quale a' custodi si conviene. E nel quinto libro, dipoi ch'egli ha trattato della comunione de' custodi circa le mogli ed i figliuoli, e replicato che e' non debbono possedere cosa alcuna di proprio, soggiugne quanti mali per questa cagione maucheranno nella città, controversie, accusazioni, sedizioni, liti che sogliono nascer per conto della roba, de' figliuoli, e de' parenti, ingiurie, violenze, adulazioni di poveri ai ricchi, e molti mali che causa la povertà, dalle quali cose essendo liberi i custodi, dice che la vita loro sarà più beata, che quella de' vincitori de' giuochi olimpici, i quali erano tenuti beatissimi; e questo perchè la vittoria de' custodi è più illustre, ed è salute di tutta la città, ed il vitto che ed esso ed i figliuoli hanno dalla città, invece della corona che si dava a' vincitori detti, è più ampio e più compito. Ed oltra questo in vita loro godono onori e premj dati loro dalla repub-

blica; e dopo la morte sono con sepolcri degni delle loro virtù onorati. E quivi facendo menzione dell' obbiezion fatta nel quarto libro, come di sopra si vede, circa la felicità de' custodi, e com' egli aveva mostrato di dovere ciò altrove considerare, essendo all'ora tutto intento a far la città tutta felice, conchiude finalmente così: ora la vita de' difensori essendo migliore e più chiara che quella de' vincitori de' giuochi olimpici, si vede chiaramente ch'ella non è simile alla vita degli agricoltori, e degli altri artefici, avvertendo di nuovo, che ai custodi debbe bastare essere felici, come custodi contentandosi d'una vita moderata e ferma, come nel quarto aveva detto. Comprendesi certamente per questo discorso quanto Platone, stando ne' suoi fondamenti e principj, più particolarmente descrive la felicità de' custodi, mostrando da quanti mali e' siano liberi, e celebrando la loro virtuosa vita, nel qual consiste l'essenza della felicità, e con premj e con onori in vita e dopo la morte eccessivamente esaltandogli ed illustrandogli, le quali cose trai beni umani estrinsechi sono estimate le maggiori, e più degne di tutte l'altre. Non è adunque dubbio alcuno, che Platone faccia o com' e' faccia felici i custodi, che sono parte principale della repubblica. E se così è, non hanno luogo quelli inconvenienti che Aristotele adduce contra Platone. E s'alcuno dicesse che Ari-

stotele intende, che Platone gli privi di quella felicità ch'esso Aristotele ha dichiarato e posto secondo la mente sua, come si vede ne' libri dell'Etica, si può rispondere, che non pare in verità che i custodi siano privati della felicità Aristotelica; perchè sebbene egli ha negato loro le ricchezze, dall'uso delle quali può nascere qualche virtuosa operazione. resta loro nientedimeno quanto alla roba una vita moderata e ferma, e l'animo pieno di virtù per la buona disciplina, e l'occasione di fare altre e molte e grandi e virtuose operazioni per salute, e per beneficio della loro patria. Sta adunque ferma in loro l'essenza della felicità, la qual felicità non consiste in un punto indivisibile. E non sono adornati oltra questo di premj e d'onori, che tra i beni estrinsechi sono i più eccellenti, e i più pregiati. E tanto voglio aver detto di questa materia.

Il fine del trattato nono.

DEL PRINCIPIO

E

DELL' INTRODUZIONE DEL GOVERNO

DELLA CITTA'.

TRATTATO DECIMO.

Non è forse fuor di proposito, nè da stimar leggieri ed inutile considerazione il discorrere del principio e dell' introduzione successivamente del governo della città. Alla qual materia dando principio, da quel che ho potuto considerare ne' libri di Platone, dico primieramente, che nel secondo libro della repubblica e' fa nascere la constituzione della città dal bisogno ch'hanno gli uomini l'un dell' altro, non essendo alcuno bastevole per se stesso a tutto quello che gli fa di mestieri. E questa scambievole necessità si considera prima

in quel che appartiene all'essere ed al vitto nostro; nel secondo si considera circa l'abitazione, e nel terzo circa il vestimento e simili cose; onde nasce ch'egli è necessario, che molti uomini, e molte e diverse sorti di artefici si riducano insieme per provvedere alle cose necessarie alla vita loro, dal principio seguita, che questa cotale congregazione d'uomini cercano poi di regolare il mondo, dal viver loro, e di introdurre qualche ** di governo per provvedere al suo ben essere, ed al buon stato della città. Ma nel secondo libro delle leggi non considerando Platone la causa che muove naturalmente gli uomini a congregarsi insieme, e vivere nelle città, ma come per quel caso ed accidente si riducono insieme e danno qualch'ordine al modo del vivere e del reggere; ed intendendo di trattar delle leggi e delle ordinazioni della città, discorre, quando le civiltà abbiano avuto principio, e come successivamente, ed in processo di tempo abbiano ricevuto mutazione e varietà; e seguitando quello ch'è stato detto dagli antichi, come cosa verisimile, e quasi favoleggiando e' vuole, che dopo qualche gran calamità e distruzione della generazione umana, causata massimamente da' diluvj, il che in infinito o inestimabile spazio di tempo, e per diluvj, e per pestilenze, e per sterilità di terra si può credere essere molte volte accaduto, si siano ne' luoghi

alti, e nella sommità de' monti salvati pochi uomini, i quali vivessero separati, e sparsamente avesse il governo in ciascuna abitazione il più vecchio, si che i figliuoli ed i nipoti ubbidissero all'imperio del padre di famiglia, come ad un re, avendo la volontà di quello in luogo di legge. E questo modo di vivere e di governo semplice e rusticano pose Platone per la prima figura o immagine. Di poi vuole che più famiglie congregate insieme, assicurandosi abitare nelle radici de' monti, e dandosi all'agricoltura, e cingendo il luogo di ripari naturali, come con siepe invece di mura, per timore delle fiere, e comune casa; e da tale congregazione di famiglie ridotte insieme in un luogo par che nascano diverse maniere di governo, secondo la diversità dell'educazione e de' costumi di ciascuna famiglia, onde conviene che a ciascuna piacciano le leggi e costumi suoi principalmente, e secondariamente quelli dell'altre famiglie; e questa è la seconda figura della civiltà. E perchè questa diversità di modo di vivere e di governo par che partorisca disunione e contese, si viene ad eleggere alcuni di loro ch'intendino bene i costumi e gli ordini di ciascuna famiglia, e quelli ch'essi massimamente approvano ad alcuni capi del popolo, come arbitro comune e quasi re, gli rapportino, i quali di quelle leggi che saranno approvate si chiameranno legislatori; ed in que-

sto modo convengono a formare di quei piccoli e particolari imperj o signorie ch'erano in ciascuna famiglia, un governo d'ottimati, o un regno, e questa è la terza figura della disciplina ed ordine civile. La quarta poi è una sorte di regno, dove più città convengouo in una medesima volontà, ed in una legge comune, come più famiglie in una città. Queste sono le quattro figure loro così poste seguitando il Ficino, il quale nell'argomento del detto libro l'ordina in questo modo, e le dichiara brevemente. E perciocchè Platone in quel luogo si conforma con l'autorità di Omero circa le tre prime congregazioni, abitazioni, e modi di vivere degli uomini; e Strabone nel 13. libro allega ed espone questo luogo, parendomi che nel testo di Platone nascano alcune difficoltà circa la esposizione e del Ficino e di Strabone, riferirò prima quel che dice Strabone, e poi mostrerò la difficoltà. Dice adunque che Platone stima essere state ordinate dopo il diluvio tre maniere di vivere, la prima delle quali semplice e rusticana pone nella sommità de' monti per timor dell'acqua; la seconda mette nelle radici de' monti, come d'uomini che già prendessino sicurtà ed ardire; la terza nel piano, soggiungendo che qualcuno potrebbe considerare la quarta e la quinta, e forse più maniere di vivere, e pone l'ultima d'intorno al mare e nell'isole, essendo già cessato il timore del-

l'acqua, parendogli che l'ardire d'accostarsi più o meno al mare possa causare molti differenti modi di civiltà e costumi. Queste differenze e diversità di luoghi e di vita riferisce Strabone essere state descritte secondo Platone da Omero, il quale nel 9. dell'Odissea pone il primo modo di vivere di civiltà ne' ciclopi, e nell'11. dell'Iliade pone la seconda figura in Dardania, la terza in Ilio, come particolamente si può vedere in essi luoghi allegati e da Platone e da Strabone. E circa la quarta ed ultima posta da Platone, non è allegata nè da lui, nè conseguentemente da Strabone in modo alcuno l'autorità d'Omero. Ora venendo alle difficoltà, dico che Platone poi ch'egli ha descritto, come quella congregazione d'uomini nelle radici de' monti, ed in un luogo ridotto prima aveva tante maniere di governo, quante famiglie, dipoi si mutò il governo in ottimati o in regno, soggiugne così: Diciamo adunque oramai la terza figura della disciplina civile, nella quale si trovano tutte le specie e le passioni delle repubbliche e delle città. Da queste parole par che nasca una tale difficoltà, che se noi intendiamo che Platone conchiudendo le cose dette di sopra, intenda per la terza figura il regno e l'aristocrazia, non quadri e non convenga ad alcuna di queste specie di governo quello ch'egli dice, che nella terza figura si trovano tutte le specie e gli affetti di

tutte le repubbliche. Anzi pare che questa sia condizione e proprietà del governo popolare secondo Platone, avendo egli detto nell'ottavo della repubblica quasi con le medesime parole, che lo stato popolare ha in se tutte le specie e gli affetti di tutte le repubbliche per la licenza che regna in quello. E conseguentemente se noi ponessimo il regno o gli ottimati per la terza figura in Ilio, come dice Strabone, non quadrerebbono le sopraddette parole di Platone a quel luogo, nel quale non veggiamo che fosse alcuna forma di stato popolare, ma piuttosto di regno, come per l'autorità d'Omero si vede, il quale nel luogo detto pone la genealogia de' Re d' Ilio. Ma se qualcuno dicesse, che le parole di Platone, le quali io dico convenire piuttosto allo stato popolare, quadrassino e s'accomodassino bene a quel primo modo di governo degli uomini ristretti alle radici de' Monti, il qual governo era vario, com' era varia la disciplina di ciascuna famiglia, risponderei che seguiterebbe a questo, che quella fusse la terza figura, che non è nè può essere, come e per il discorso, e per le parole di Platone è manifesto, dicendo egli dopo la costituzione del regno, o degli ottimati, ne' quali governi si mutò quel governo vario; diciamo adunque la terza figura ec. Nè pare anche che si possa intendere, che Platone abbia compreso nella terza figura e quei governi varj e parti-

colari, ch'ebbono nel principio le famiglie ridotte insieme nelle radici de' Monti, ed il regno o gli ottimati, ne' quali si mutò quel primo stato, perchè se s'intendesse così, qual sarebbe figura? e se questi due modi di civiltà si comprendessino nella seconda, ne seguiterebbe, che noi non avessimo da Platone descrizione alcuna particolare della terza figura, nella quale dice solo e generalmente che tutte le spezie delle repubbliche si contengono, nè anche potressimo accomodare ad Ilio questa sorte di governo per la ragione detta, nè sapressimo qual'altra, secondo Platone, se gli potesse accomodare. E non ostante tutte queste difficoltà e' pare che Platone ponga la terza maniera di civiltà in Ilio, sebbene repugnano alquanto quelle parole, che nella terza figura sono tutte le spezie, e gli affetti delle repubbliche. E sebbene Ilio non specifica la forma del governo d'Ilio, par necessario includere nella seconda figura posta in Dardano il governo primo delle famiglie vario, come quelle, e la mutazion fatta nel regno, e negli ottimati. Ora che sino a Ilio inclusive elle siano tre civiltà par cosa chiara, massimamente che Platone prima che e' faccia menzione della quarta, dice così: Ma noi abbiamo guadagnato tanto di questa digressione, che mentre che noi trascorriamo per le civili discipline, e per le abitazioni delle città, noi abbiamo veduta la prim , la seconda e la

terza città l'una dell'altra dipendente per lunghissimo spazio di tempo secondo la nostra opinione. E ora ne viene questa quarta città, o, se voi volete, questa quarta sorte d'uomini, la quale qualche volta in qualche luogo abiteria, e di già abita. Circa la qual quarta maniera di civilità dico, ch'io non comprendo che quella ch'ha descritto brevemente il Ficino, come disopra si vede, già descritta ed in alcun modo dichiarata da Platone. E può ben parere che'l Ficino abbia preso questa occasione d'intenderla, e descriverla così da quelle tre città, cioè Argo, Messene, Lacedemone, ciascuna delle quali era governata da un re. E in questi tre regni per leggi comuni, circa al comandare ed all'ubbidire avevano ed i re con i re, ed i popoli con i popoli, e con i re una scambievole obbligazione per giuramento, ed una grandissima unione per il mantenimento loro. Ma se questa s'avesse ad intendere per la quarta figura, come potrebbe convenirgli quel che dice Platone, cioè che questa prima sorte d'uomini, quando che sia, abiterà in qualche luogo, e di già abita? Perciocchè d'una cosa ch'è stata, non si conviene dire ch'ella sarà e che di già ella è; e Platone mostra nel discorso che e'fa sopra que'tre regni, come quello d'Argo, e questo di Missenè, s'erano corrotti, e così s'era dissoluta quell'unione, e come Lacedemone s'era conservata. Laon-

de sarebbe forse più verisimile, che Platone avesse inteso per la quarta civilità quella che e' vuole formare in que' libri delle leggi, e tanto più quanto e' pare che per i belli discorsi che e' fa dipoi, ch' egli ha nominata la quarta figura, e per l' epilogo del libro, egli mostri d' aver ragionato, e discorso di tutte le cose precedenti, solo a questo fine di veder come la città si possa ottimamente governare, e come privatamente ciascuno possa bene ordinar la vita sua. Perciocchè e' dice così: Queste cose adunque abbiamo dette a fin di quelle cioè che'l legislatore debbe risguardare a tre cose, e queste sono, che la città che si ordina con le leggi sia libera, amica a se stessa e prudente: oltra di ciò noi abbiamo mostrato due spezie di governi, nell' una delle quali era strettissima servitù, nell' altra dissoluta libertà, avendo considerato quale delle due si governasse bene, abbiamo conosciuto, che essendo aggiunto a una il temperamento del signoreggiare all' altra bella libertà, l' una e l' altra aveva retta felicemente, ma infelicemente quando in una la servitù, nell' altra la libertà era trascorsa sino al supremo grado. E a questo medesimo fine abbiamo considerato l' assegnazione della nuova abitazione dell' esercito Dorico, e le radici del monte Dardano, e l' abitazion marittima; ed oltreciò quelli che restaron salvi dall' innondazion del Diluvio, perciocchè queste cose sono

state dette da noi per intendere come la città si possa ottimamente governare; e ciascuno privatamente ordinar benissimo la vita sua ec. Parmi adunque che si possa con qualche ragione raccorre dalle parole di Platone, che per la quarta civilità egli intenda quella, che e' vuole ordinare in que' libri, come disopra ho detto. Ma a questo pare che ripugna un poco quello ch'egli ha detto cioè che questa quarta sorte d'uomini abiterà, quando che sia, in qualche luogo, e di già abita, e ch'egli abiterà, questo converrebbe benissimo alla repubblica ch'egli intende d'ordinare. Ma che di già abiti, non so come questo consoni, se già e' non intendesse dall' idea ch'egli avea nella mente. E quanto a quel che dice di nuova abitazione dell' esercito Dorico, io intendo della division che si fece di quello, distribuendo parte all'abitazion d'Argo, parte di Messene, e parte di Lacedemone, come egli stesso ha narrato. E per l'abitazione marittima può forse aver inteso Ilio, ed altro insieme, non avendo altrimenti specificato. E per conchiudere questa parte, dico che avendo io mostrato le difficoltà che io ho considerate, e parendomi una materia intricata, mi contenterò d'avere ragionato in questo modo, desiderando di vedere dichiarato questo luogo da persone più intelligenti di me. E ora passerò a mostrar quello, che circa la materia proposta ho considerato in Ari-

stotele. Egli adunque nel primo libro della Politica dice così: la città adunque si fa a fin di vivere, e a fin di ben vivere. Per le quali parole si comprende che 'l bisogno che hanno gli uomini l'un dell'altro per provvedere sufficientemente alle cose necessarie della vita loro, è la causa che gli induce a congregarsi insieme, e far la città. E da questo nasce poi che ell'è a fin di ben vivere, perchè il fin loro è non solo di vivere, ma di vivere bene e rettamente per mezzo delle leggi e degli ordini civili. E perciocchè e' compone la città di più borghi, e ciascun borgo di più case e famiglie, e considera che ogni casa e famiglia è governata dal più vecchio, come da un re, e conseguentemente anche il borgo, che è come una colonia di persone congiunte per sangue essendo moltiplicata per i figliuoli, e nipoti in modo che se n'è fatto più case e famiglie, che dipendono da un capo, e dal più vecchio, e più principal di tutto il parentado retto e governato, e di qui si dice esser nato che da principio le città erano governate da i re ed ancora a' tempi suoi alcuni popoli e nazioni, perciocchè erano una congergazione fatta di persone governate da' re. E così Aristotele considerò in questo luogo le cause che inducono naturalmente gli uomini a vivere nella città, e per qual cagione le città da principio avevano governo regio. E non ebbe considerazione ad alcun

caso o accidente, dal quale le congregazioni degli uomini, e le città avessino origine, come disopra si è veduto esser stato quasi favoleggiando detto da Platone. E nel terzo libro dice così. Le città erano già anticamente governate da' re, forse perchè egli era cosa rara trovar più uomini d'eccellente virtù, massimamente abitandosi a que' tempi piccole città. Oltra di questo e' davano il regno, e constituivano i re per cagion di beneficj ricevuti, che era opera d'uomini buoni e virtuosi; ma perciocchè dipoi accadde che si trovarono più uomini buoni, e virtuosi di pari virtù, non tollerarono più i re ma cercarono qualche comuni, e constituirono una repubblica. Ma poichè peggiorando attendevano a guadagnare e arricchirsi delle cose comuni e pubbliche, è cosa conforme alla ragione che di qui, avendo essi in pregio le ricchezze, nascessero le oligarchie. E queste prima si mutarono in tirannidi, dipoi di tirannidi in democrazie, perchè dandosi bruttamente al guadagno restringevano sempre la cosa a minor numero, onde vennero a far la moltitudine più potente, in modo che cospirando, ed insorgendo ella ne nascevano le democrazie. Da questo luogo d'Aristotele comprendiamo, che egli considerò per qual causa ne' tempi antichi le città avessino prima il governo regio, e qual di poi successivamente solevano avere, di che io quanto ad Aristotele altro

non dico. Polibio pigliò l'origine, e l'introduzion del governo delle città imitando, o seguitando Platone ne'libri delle leggi, dalla distruzione degli uomini causata, da diluvj, pestilenze e sterilità di terra, con simili accidenti, ed introdusse prima il principato d'uno, che eccedesse gli altri di gagliardia di corpo, e ferocità d'animo; e da questo principato dedusse gli altri discorsi, sicchè e' sarebbe soverchio il replicarlo. Ma io non voglio già tacere, che Averroe mostra d'aver opinione, che'l governo popolare sia nella prima forma di governo che abbiano avuto le congressioni degli uomini chiamati città. Perocchè nella parafrasi sopra i libri della repubblica di Platone dice così: Nè è fuor di ragione il vedere, che la città popolare sia la prima e principale fra tutte le congressioni, le quali sono nate da urgente necessità, perchè gli uomini provveduto che egli hanno alle cose necessarie, pensano poi a' piaceri, ed alle delicatezze in modo, che e' pare che questo stato popolare sia proceduto da essa necessità. E in un altro luogo: perciocchè e' pare che le prime città prodotte dalla natura siano state congregate, e constituite da essa necessità, dalle quali, come da fonte di tutte l'altre, nel loro genere siano quasi derivate. Ora per por fine a questo discorso, resta che io dica che quanto alle cause che naturalmente muovono gli uomini a ridursi insieme nelle cit-

tà, Platone ed Aristotele hanno avuto la medesima opinione, come per il luogo della repubblica di Platone nel secondo libro e del primo della Politica d'Aristotele è manifesto. Ma il principio, e l'origine della città e delle repubbliche, preso da Platone ne'libri delle leggi da diluvj e simili accidenti, non è preso nè considerato da Aristotele. Oltra di questo Aristotele nel primo della Politica pone il governo regio per il primo che anticamente avessero le città; e dipoi considerando come tali congregazioni chiamate città, erano fatte di persone governate come da re, e nel terzo libro considerò, che elle erano anticamente governate da re, perchè essendo massimamente le città allora piccole, era cosa rara trovar più uomini di eccessiva virtù. Ma in quelle quattro figure di Platone non si vede altra forma espressa di repubblica, che il regno e l'aristocrazia, la quale e' pone del pari parlando disgiuntivamente, come si è veduto. Polibio piglia dagli accidenti l'origine de'governi, come Platone nel luogo allegato, e ponendo il principato d'uno per il primo governo, ha questa convenienza in generale con Aristotele. Ma se noi consideriamo quel suo principato d'un solo, dal quale egli deduce il regno, in questo non convenne egli col regno d'Aristotele il quale è posto da lui per il primo governo, ma sì ben par che convenga pigliandosi il regno dedotto

da questa prima monarchia. E quanto ad Aristotele non voglio mancar d'avvertire, che se paresse a qualcuno, che nel luogo allegato del terzo libro della Politica e' facesse la trasmutazione de' governi in tutto o in parte diversamente da quel che fa nel quinto, dove egli tratta diffusamente di tal materia, è da considerare prima che in vero e' non sia giudice, dipoi che nel terzo libro e' considera solo come da principio le città verisimilmente si governavano, e quelli in quelli governi si mutavano. Ma nel quinto considera la natura in se stessa, e le cause della trasmutazione di quelli, la quale è più varia e più ampia, come si vede. Restami a dire che l' opinion che ha Averroe dell' esser state le città primamente governate con governo popolare non è senza ragione, ed è sua propria, e diversa dell' altre, tra le quali pare che sia molto probabile, e molto conforme al vero quella d' Aristotele.

Il fine del decimo trattato.

DELLE REPUBBLICHE

MISTE.

TRATTATO UNDECIMO.

Se noi considereremo diligentemente que' che hanno sentito delle repubbliche e quegli più eccellenti, e famosi autori, che filosofando l'hanno nei loro libri formate e descritte, e quegli più celebrati ordinatori di repubbliche che l'hanno in qualche luogo introdotte, e anche quegli che delle repubbliche d'altri hanno ragionato non ne avendone formate, nè introdotte alcune, conosceremo chiaramente, che egli hanno avuto in pregio non piccolo benchè non parimente la repubblica mista e composta.

E perciocchè l'hanno variamente, e non in un medesimo modo composte, comprenderemo anche, come fondandosi in diversi principj, e per diverse ragioni movendosi, alcuni una maniera, alcuni un'altra di mistura e composizione hanno approvata e e seguitata. Ed io incominciando a ragionare di questa materia, riferirò primieramente quello che ho considerato in Platone, avvertendo prima, che sebben io ho fatto menzione negli altri discorsi delle repubbliche miste, ed allegato a questo proposito alcuni luoghi, i quali di nuovo allegherò, nientedimeno non avendo speculato altrove quello che qui vo esaminando, saranno i detti luoghi e qui e quivi allegati bene a proposito, come si vedrà. Dico adunque ch'egli ne' libri delle leggi formò la repubblica mista, e la mescolò e compose del principato d'un solo, e del popolo, facendo questo fondamento, e in questo principio fondandosi nel 3 delle leggi, che due sono come madri de' governi civili, da' quali tutti gli altri governi hanno origine, e de' quali variamente si compongono. L'una delle quali si può chiamar principato d'un solo, l'altra principato del popolo. E ch'egli è necessario che la città partecipi d'ambedue queste maniere di repubblica s'ella debbe esser libera, amica a se stessa, e prudente, alle quali condizioni il datore delle leggi debbe sempre riguardare. E nel sesto libro delle leggi, non solo con-

fermò il medesimo, ma anche ci mostrò, come questa mistura, e composizione, era una cosa di mezzo, dandoci così ad intendere, che qui l'aveva composta di due estremi; perciocchè e' dice così, di poi che egli ha ordinato la creazione de' magistrati: La creazione adunque de'magistrati fatta in questo modo sarà una cosa di mezzo tra la potestà d'un solo, e del popolo, il qual mezzo conviene che la repubblica osservi sempre, perciocchè i servi ed i padroni non saranno mai amici, nè i buoni, ed i tristi, se e' saranno parimente onorati ec. Diede Platone a questa sua repubblica mista il secondo luogo, volendo ch'ella sia la migliore di tutte, dopo quella perfetta ch' egli formò nei libri della repubblica. E le ragioni ch' egli in diversi luoghi de' suoi libri adduce, le quali essendo state riferite, e considerate da me in quel discorso, nel quale ho trattato quali e quante spezie di reggimento della città siano state poste da Platone, da Aristotele, e da Polibio, io senz' altro qui replicare a quel luogo mi rimetto, e vengo a ragionare della mista d'Aristotele, il quale nel quarto libro della Politica dichiara, come il medesimo uomo nella città può fare diversi ufficj, come esercitare la milizia, e l'agricoltura, come esser giudice, e consigliere. Ma il medesimo non può già esser ricco e povero; e per questa cagione dice, che i ricchi, e i poveri paiono massima-

mente parte della città; e perciocchè per lo più i ricchi sono pochi, e i poveri molti, di qui avviene che questi pajono parti contrarie, nelle quali si divida la città. Laonde dagli eccessi di questi, cioè de' ricchi e de' poveri, si constituiscono le città, e pare che siano due sorti di repubblica, cioè lo stato popolare e lo reggimento de' pochi. E nel quinto libro ragionando delle dissensioni, e sedizioni che nascono per cagion del luogo, quando dico, il sesso e la condizion d'esso non è accomodata a fare il corpo della città unito, sicchè gli abitatori vengano ad essere separati e divisi, come tra gli altri esempj che egli dà, accadeva in Atene, nella quale non era un consenso d'animo, e una volontà in tutti, perchè quelli che abitavano il Pireo favorivano più lo stato del popolo, che coloro che abitavano la città, soggiugne, che siccome nel maneggio della guerra le fosse interposte separano, e disuniscono le falange, così pare ch'ogni differenza partorisca divisione, e dissensione: e che forse la maggiore divisione di tutte è quella, ch'è tra la virtù e 'l vizio, e dappoi quella della ricchezza, e della povertà. Da questi luoghi d'Aristotele, oltre a qualche altro dove egli ha parlato de' ricchi, e de' poveri, par che molto chiaramente si comprenda ch'egli ha i ricchi e i poveri per parti contrarie, e per estremi nella città. Là onde volendo egli

formare la repubblica mista, elesse anch'egli, come Platone, gli estremi e i contrarj; ma diversi però da quelli di Platone per mescolargli, e con buon temperamento riducendogli a un mezzo per unirgli. E perciocchè la ricchezza, e la povertà sono le differenze della repubblica popolare, e dello stato de' pochi, com' egli ha dichiarato, compose la repubblica mista, chiamata da lui col nome comune repubblica dello stato popolare, e del reggimento de' pochi, accomodando, e con buon temperamento mescolando gli ordini appartenenti a ciascuna di esse spezie, come nel quarto libro della Politica si vede, e conchiudendo in quel luogo disse, che la ragione, e il termine dell' esser ben mescolata la repubblica popolare, e quella di pochi, è quanto e' si possa dire che la medesima repubblica sia stato de' pochi e governo popolare, la qual cosa conviene al mezzo, perciocchè l' uno e l' altro estremo apparisce in quello, e nientedimeno e' non è in atto nè questo, nè quello. Laonde egli in altri luoghi disse, ch' ella era una cosa di mezzo tra la repubblica popolare, e lo stato di pochi. E questa pose Aristotele nel terzo ed ultimo grado tra le repubbliche rette, come già ho detto. E di questa non mi occorrendo a dir altro, passerò a ragionare della repubblica de' Lacedemoni ordinata da Licurgo. Di questa ragionando Platone nel terzo libro delle leggi, mostra co-

me il regno Lacedemonio si conservò lungo tempo per essere ben composto e temperato del senato, ch' era di XXVIII, e del magistrato degli Efori, de' quali sebben egli non dice altro in quel luogo, considerando solamente come per tal temperamento quel regno fu ridotto ad una mediocrità, noi nientedimeno possiamo dire, che l' una, cioè il senato ha della aristocrazia, l' altra cioè gli Efori, tien del governo popolare. E nel quarto libro fa dire a Megillo, che quando e' considera la repubblica Lacedemonia, non può dire così facilmente com' ella si debba chiamare, perciocchè ella pare molto simile a una tirannide, per essere la potestà degli Efori molto tirannica. E che qualche volta ella pare sopra tutte le città simile al governo popolare. E ch' egli è inconveniente negare ch' ella sia stato d' ottimati. E che il regno in quella è perpetuo, il quale tutti gli uomini dicono essere antichissimo. Vedesi adunque chiaramente, come Platone considerò la mistura e il temperamento di questa repubblica. E nel luogo del quarto comprendiamo molto bene, ch' ell' era temperata e mescolata talmente di quelle parti e spezie di repubbliche apparivano in essa, sicchè ella pareva or questa or quella; e nientedimeno non si poteva dire quale ella fosse; la quale condizione fu poi espressa e dichiarata da Aristotele seguitando il medesimo Platone con le parole, e nel

modo che di sopra si è veduto. Di questa repubblica ragionò Aristotele come di mista in molti luoghi, ma specialmente e distintamente nel secondo della Politica, là dove dice, che molti dicono che bisogna, che l' ottima repubblica sia mescolata, e composta di tutte le repubblice. E perciò lodano la repubblica de' Lacedemoni, dicendo alcuni ch' ella è composta di oligarchia, di monarchia e di democrazia. E che il regno è la monarchia, il senato la oligarchia, ed il magistrato degli Efori la democrazia, percioechè gli Efori si eleggevano dal popolo. Alcuni altri dicono, che il magistrato degli Efori era una tirannide, e ch' ella era democrazia per cagion de' conviti pubblici, ed altri ordini della vita de' Lacedemoni. Ed in un altro luogo del medesimo libro dice, che a volere che la repubblica si conservi, è necessario che tutte le parti d'essa vogliano ch'ella si mantenga, e che le cose stiano nel medesimo stato, e che nella repubblica de' Lacedemoni i re erano contenti dello stato loro per l' onore e dignità ch' avevano, e gli uomini d' eccellente virtù per il senato, percioechè quel grado era premio della virtù, il popolo per il magistrato degli Efori, il qual si faceva di tutto il popolo. E nel quarto libro dice per sua opinione, ch' ella nel governo riguardava alla virtù e al popolo, ed era una mistura, e composizione di governo popolare, e di virtù,

e per rispetto della virtù la pose tra le spezie dell' aristocrazia, che sono fuor della vera e pura aristocrazia, come in altri luoghi ho detto. E nel medesimo libro in quel luogo allegato di sopra, dove dice che la cagione dell' essere ben mescolata e temperata la democrazia e l' oligarchia, è quando e' possa dire, che la repubblica sia democrazia e oligarchia, e che questo ha per essere una cosa di mezzo ec., soggiugne che questo avviene circa la repubblica de' Lacedemoni, la quale molti dicono essere democrazia per avere molti ordini e costumi democratici, e altri dicono essere oligarchia per aver molti ordini oligarchici, quali egli racconta, e replicando soggiugne, ch' egli è necessario che nella repubblica ben mescolata e composta, paja che siano l' una e l' altra di quelle spezie, o que' due estremi, e non paja ch' ella sia alcun di quelli; e ch' ella si conservi per se stessa, e non per cose estrinseche, cioè non perchè i più di fuora vogliano la conservazion di quella, il che può accadere anche a una cattiva repubblica, ma perchè non sia parte alcuna della città, che voglia altra forma di governo, e tanto avendo detto della repubblica de' Lacedemoni, ragioniamo ora di quella di Candia, l' ordinazion della quale s' attribuisce a Minos. Di questa parlò Platone in pochi luoghi, e molto generalmente e brevissimamente, come nell' ottavo libro della re-

pubblica quando disse, che la repubblica Cretense e la Lacedemonia erano lodate da molti. E nel dialogo intitolato Minos, o della legge, dice che Minos dette a' suoi cittadini, cioè ai Cretensi tai leggi, che per l'osservanza di quelle Creta era per sempre felice, e Lacedemone ancora dappoi ch' ella incominciò a usare quelle leggi, come divine. E nel terzo libro delle leggi dice così. Perciocchè il parlar nostro è scorso a quella disciplina civile, che voi affermate essere stata ordinata in Lacedemone, e in Creta quasi con fraterne leggi; laonde si vede che Platone fa simili queste repubbliche. Di questa, dice Aristotele nel secondo della Politica, ch' ella non era molto discrepante dalla Lacedemonia, e nientedimeno ch' ella aveva poche cose non peggio, ma le più manco gentilmente ordinate di quella, perchè e' pare che si dice, che la repubblica Lacedemonia aveva imitato la maggior parte delle cose della Cretense. Questa; dice Aristotele, che aveva il magistrato de' Cosmi corrispondente agli Efori, ma differente di numero, essendo i Cosmi decimo, e gli Efori quinto. I senatori pari di numero a quelli de' Lacedemoni, e anticamente ebbe il regno, il quale dipoi fu rimosso. Ma Aristotele avendo fatto lungo e particolare discorso sopra di quella, conchiude che l' ordine e la forma del governo Cretense aveva qualche cosa di repubblica. Ma che nel

vero ella non era repubblica, ma piuttosto l'ultima spezie dell'oligarchia, chiamata dinastia, la quale è simile e proporzionata alla tirannide tra le monarchie, e all'ultimo stato popolare tra le democrazie, come altrove ho detto. Nè si confonda alcuno, vedendo che Aristotele dica ch'ella non sia repubblica, e nientedimeno sia dinastia, ch'è un modo dell'oligarchia, la quale è pur posta da lui tra le spezie di repubblica, anzi consideri ciascuno, che con ragione egli non la fa repubblica in verità, perchè la repubblica, secondo lui, è un ordine degli abitatori della città. E dove le leggi non hanno imperio, non è veramente repubblica. Ma in quel governo Cretense non pareva a lui, che fosse veramente nè ordine nè compagnia, e comunicanza civile, in che consiste la repubblica; ma che le cose si governassino piuttosto ad arbitrio de' potenti, che altrimenti. E se la dinastia si pone tra le spezie dell'oligarchia, nondimeno si debbe dire, che ella è impropriamente oligarchia, e per conseguenza impropriamente repubblica, come non è anche propriamente nè forse assolutamente repubblica l'ultimo stato popolare, che nel vero è questo e la dinastia, essendo simili e corrispondenti alla tirannide, la quale com' hanno determinato e Platone ed Aristotele; non è quasi repubblica, conviene che ancora queste spezie siano tali quali è la tirannide. Vedesi

adunque, com' Aristotele considerò in questa repubblica la mistura e composizione, e quel che finalmente ne determinò. Ed ora passiamo a ragionare della repubblica Cartaginese, della quale non avendo Platone ragionato, o detto cosa di momento, dico, che Aristotele nel secondo della Politica afferma ch' ella aveva il re e il senato corrispondenti ai re ed al senato Lacedemonio, ed un magistrato di civ. corrispondente agli Efori. E che delle cose che in essa riguardavano all' aristocrazia, parte pendeva più verso lo stato popolare, parte verso il governo de' pochi, com' egli particolarmente dichiara, e che nientedimeno la parte aristocratica inclinava massimamente all' oligarchia, perciocchè nel distribuire gli onori, ed i magistrati, i Cartaginesi riguardavano non solo alle virtù, ma anche alle ricchezze. Là onde egli nel quarto disse, che tale repubblica aveva rispetto alle ricchezze, alla virtù, ed al popolo, e che dove si aveva riguardo a queste tre cose, ivi era governo aristocratico, e facendola mista e temperata in questa maniera, la pose per una delle due spezie dell' aristocrazia, che non son pure ne' semplici, e di questa non dirò altro, ma ragionerò della repubblica Ateniese. Di questa non so che Platone ragioni, considerando distintamente la forma sua, salvo che nel terzo libro delle leggi egli ne parla come di repubblica popolare, e mostra

ch'ella si corruppe, e non si conservò per non avere mantenuta la libertà mediocre e temperata, e per esser trascorsa nella licenza. Fece menzione in molti luoghi d'Atene, e d'Ateniesi. E nell'Hipparco disse che la tirannide d' Hippia durò tre anni in Atene, e che gli Ateniesi vissero il resto del tempo, come quando Saturno regnava. E nell' Alcibiade primo mostra che Atene avesse già i re, ragionando dell' origine di quelli Aristotele nel secondo della Politica, dice che la repubblica di Atene, come dicono alcuni, fu ordinata nel principio da Solone in maniera ch'ella era mista, e composta dello stato di pochi, degli ottimati, del popolare, ma ch' ella fu dipoi corrotta, e mutata nel governo popolare, com' egli narra particolarmente. E più ch' io ho mostrato, come i fondatori e ordinatori di quattro famosissime repubbliche dagli antichi, cioè la Lacedemonia, la Cretense, la Cartaginese, l'Ateniese, le formarono miste e composte di più repubbliche, e di quali repubbliche. Ed ho riferito quello che Platone ed Aristotele n' hanno detto. Seguirò ora di mostrare qual sia l' opinion di Polibio circa l'ottima repubblica, e quel che delle dette repubbliche abbia lasciato scritto. Quest' autore adunque nell' Epitome del sesto libro dell' Istorie fa un lungo e prudente discorso delle repubbliche, ed io riferirò sommariamente quel ch'egli n'ha scritto, quanto

al mio proposito appartiene. Avendo egli detto nel principio di quel discorso, che molti vogliono, che siano tre spezie di repubbliche, cioè regno, governo d'ottimati, stato popolare, e che si può dubitare se e' ci danno queste spezie, come sole e migliori dell' altre ch' elle siano, perciocchè pare che non sappiano nè l'una nè l'altra cosa, soggiugne che gli è cosa manifesta, che si debba giudicare quella esser' ottima repubblica, che è composta di tutte quelle spezie e proprietà, e che noi n' abbiamo l' esperienza in fatto, per avere Licurgo ordinato prima la repubblica de' Lacedemoni in questa maniera, e che non si debba stimare che siano quelle tre spezie, e quel che segue. E dipoi nel medesimo discorso lodando l'ordinazion di Licurgo ci dà grande confermazione della sua opinione, cioè che l'ottima repubblica sia composta delle spezie dette. Perciocchè dice, che Licurgo avendo ben considerato ogni cosa, conobbe che ogni forma semplice di governo era poco stabile e molto caduca, conciossiacosachè tosto e facilmente ella degeneri, e si corrompa nel vizio suo e in quella cattiva specie che naturalmente è conseguente, e quasi congiunta con lei, come la monarchia al regno, l'oligarchia all' aristocrazia, la licenza e il favore della plebe alla democrazia. E perciò Licurgo non formò una repubblica semplice, ma raccolse ed unì con buon

temperamento insieme tutte le virtù e proprietà delle repubbliche migliori, acciocchè nessuna parte uscendo da' suoi convenienti termini ed eccedendo degenerasse nel vizio suo, ed acciocchè, raffrenate le forze di ciascuna, scambievolmente si mantenesse nella repubblica una egualità perpetua di tali uomini, per dir così, nè soprafacesse l'altre, e che ai re fosse un freno dell' insolenza loro il timor del popolo, e al popolo il timor del senato. E così giudicò Polibio che la repubblica mista sia l'ottima sopra tutte, il che conferma con l'esempio della constituzione della repubblica de' Lacedemoni e di Licurgo. Di poi passando a ragionare della repubblica Romana dice, ch' ella era composta e temperata nel medesimo modo che la Lacedemonia, e sì fattamente che nessuno avrebbe mai potuto dire, se quella repubblica era tutt' una aristocrazia, ovvero democrazia, o una monarchia; perciocchè a chi risguardava alla potestà, alle azioni de' consoli pareva ch' ella fosse interamente una monarchia e un regno, se all' autorità ed opere del senato, pareva un' aristocrazia, se alla potenza e azioni del popolo, pareva tutto governo popolare. L' autorità e operazioni delle quali parti egli particolarmente va molto bene dimostrando, e dichiarando com' elle erano tanto bene mescolate e temperate, che l' una parte aveva bisogno dell' altra per mantenersi nell' autorità e nel grado suo, e

che elle erano un freno l'una e l'altra di non trapassare i termini suoi, ma di così mantenersi. Conchiudo, ch'egli è impossibile trovare migliore governo di quello. Questa opinione di Polibio, che la repubblica ottima debba essere composta di tutte l'altre buone poste da lui e da altri, fu d'alcuni antichi, poichè Aristotele, come si è veduto, dice che molti avevano tal'opinione. Ragiona di poi Polibio in un altro discorso della repubblica Cretense. E nel discorso conchiude contra Eforo, Xenofonte, Calistene e Platone, i quali la facevano simile, e quasi la medesima che la Lacedemonia, che ella non era nè simile a quella, nè per altro ben composta, e degna di essere imitata e lodata. Non passò con silenzio in questo luogo la repubblica di Platone dicendo, che non si doveva farne paragone, e metterla in contesa con le repubbliche de' tempi superiori, se prima non si dimostrava in atto qualche sua opera, e che se parlasse di quella per compararla con la repubblica Spartana, Romana e Cartaginese, sarebbe, come se uno facesse comparazione tra un'immagine e uomini vivi ec. Parlò anche nel medesimo discorso della repubblica Cartaginese, dicendo che nel principio ella fu composta di tutte le differenze di governi, perciocchè ella aveva i re, e l'autorità del senato, autorità aristocratica, e la plebe aveva podestà a quello che gli conveniva, e che

quanto alla constituzion del tutto, egli era simile a quello de' Romani e de' Lacedemoni, ma che nel tempo della guerra di Annibale la repubblica Cartaginese era manco buona, e la Romana migliore. Quella declinava, questa fioriva ec.; e perchè io ho riferito quel che da Polibio è stato detto circa questa materia, non voglio tacere che Xenofonte in un libretto, ch' egli scrisse della repubblica Spartana, ammira e celebra Licurgo come sapientissimo ordinator di quella. La composizione e il temperamento della quale Xenofonte sebbene e' descriva, non mi pare che e' distintamente e particolarmente, ma piuttosto ragioni della disciplina civile come diversa da quelle dell' altre città, è molto eccellente per adornar i cittadini di tutte le virtù, e specialmente della fortezza e virtù militare, nientedimeno egli parla dell' autorità e dell' onore di re. Fa menzione degli ottimati, e della potestà degli Efori, onde si può raccorre come anche Xenofonte intendesse la composizione e la mistura di quella repubblica. Scrisse ancora di quella della repubblica Ateniese come di popolare, la qual forma egli biasima. Ma poichè piacque agli Ateniesi, s'ingegna di mostrare che e' mantengano bene la repubblica, e si governano bene nell' altre cose, le quali pare agli altri Greci che pecchino. E qui ponendo fine a questo discorso, conchiude che gli è manifesto, come dagli antichi e più eccel-

lenti filosofi è stata formata e da altri prudenti autori giudicata buona la repubblica mista, e per quali ragioni ella sia stata diversamente formata e posta in diversi gradi di bontà, e com'egli abbiano inteso la composizione e il temperamento delle repubbliche miste ordinate da altri, e quanto e perchè questa o quella più e meno provata e lodata ec.

Il fine del trattato undecimo.

DELLA

POLITICA

TRATTATO DUODECIMO.

Avendo Aristotele proposto di considerare che qualità per natura debbano avere i cittadini della sua repubblica, e avendo conchiuso che e' debbono essere dotati dalla natura d' intelletto, e d' un animo fervente per rendersi al dator delle leggi facili e docili ad essere indotti alla virtù, soggiugne, che alcuni intendendo di Platone, come più particolarmente poco dipoi dirò, vogliono che i custodi siano talmente disposti, che si portino amorevolmente e mansuetamente verso di quelli che sono loro noti e fami-

liari, e aspramente verso gli ignoti. E che quella potenza dell' animo, la quale egli chiama Dymos, e questa è quella che si accende, e che comunemente con questo nome irascibile, che forse restringe alquanto la natura sua, è nominata, e nella quale si genera disposizione d' amorevolezza, perciocchè ella è quella, con la quale noi amiamo, e segno n' è di questo fervore d' animo che si solleva e s' accende più contra le persone note e familiari, quando le pare d' essere disprezzata da quelle, che contra le ignote e non familiari. Laonde ben disse Archiloco, il quale dolendosi degli amici parla con l' animo suo in questo modo: non sei tu travagliato dagli amici? oltra di questo il signoreggiare, e il vivere libero nasce in tutti gli uomini da questa potenza, perciocchè l'animosità è cosa atta a comandare. Ma coloro che dicono, che i custodi debbono essere aspri verso delle persone ignote, non dicon bene, perchè non si conviene essere tali verso d' alcuno; e i magnanimi non sono verso di alcuna persona aspri ed acerbi, salvo che contra di quelli, dai quali sono ingiuriati, la qual cosa, come di sopra è detto, accade maggiormente contra i familiari ed amici, se parrà ai magnanimi essere ingiuriati da quelli. E questo ragionevolmente, perchè da coloro, dai quali essi stimavano di dover ricevere beneficio, veggono farsi ingiuria, e non farsi beneficio. E di qui è nato il pro-

verbio, l' inimicizie de' fratelli sono gravi, e coloro che portano grande amore, portano anche grande odio. Questo è adunque quello che dice Aristotele. Ed io prima che passi ad altro voglio avvertire, che questo nome Dymos si piglia e per la potenza dell' anima, e per l' affetto che ha luogo in quella potenza, il qual affetto è quella animosità e quel fervore d' animo che si vede. E perciocchè pare che in questo testo d' Aristotele sia qualche oscurità, e nasca anche qualche dubitazione, io m' ingegnerò di dichiararlo quanto potrò, dicendo liberamente quello che per ora mi occorre. Dico adunque quanto alla continuazion del sesto di Platone con quello di Aristotele, che Platone nel secondo libro della repubblica dà ai custodi di quella, tra l' altre condizioni quelle due, cioè che siano amorevoli e mansueti verso dei suoi cittadini, e aspri verso degli alieni ed ignoti. E perciò vuole che siano d' animo fervente, e per dir così, iracondi. E quelle due qualità, benchè elle siano contrarie, trovandosi nondimeno in altri animali, e massimamente nel cane, col quale e' va per tutto quel discorso comparando i custodi, dice non esser impossibile nè contra natura trovarlo negli uomini, e aggiugne, che nè 'l cavallo, nè 'l cane, nè altro animale potrebbe essere audace e forte se non avesse questo fervore, e questa veemente disposizion d'animo, e questa iracondia. Per-

ciocchè questa animosità d'animo, la quale fa l'uomo intrepido ad ogni cosa, è inespugnabile e invitta; e veramente chi ha questa tale disposizion d'animo, è atto a ricevere parimente grande amore, e grande ira ed odio. Ora l'intenzione d'Aristotele nell'addurre questo luogo di Platone, e continuando col suo parlare, stimo che sia il voler confermare con parte di esso quello ch'egli ha detto in questa materia, e in parte riprendendo, conferma quello ch'egli ha detto, cioè che i cittadini della sua repubblica debbono avere da natura questa animosità, mostrando come le due condizioni che Platone dà ai custodi della sua ottima repubblica, nascono dalla medesima potenza dell'animo; la qual cosa Aristotele per dichiarare, mostra come quella potenza dell'animo, la qual s'accende, è l'istessa potestà con la quale noi amiamo. E tace come cosa manifesta, che in essa ha anche luogo l'ira e l'odio, contrarj all'amore e alla benevolenza. Ma quanto a quella condizione che Platone dà ai custodi dell'esser acerbi verso delle persone ignote, Aristotele non approva la sentenza di Platone, perchè vuole che quegli ch'hanno questa animosità, e sono magnanimi, non siano aspri per natura, se non contra di quelli, da' quali ricevono ingiuria. La qual cosa fu forse così intesa da Platone, sebbene non fu espressa, essendo cosa credibile, che e'volesse, che i custodi amassino

ardentemente i suoi cittadini, e perciò fossino intenti alla cura della salute, e della dignità loro; e per contrario si concitassino, e fossino aspri ed acerbi contra quelli che li offendessino, o volessino offendere. Ora da questo luogo di Aristotele si può, s'io non m'inganno, raccorre, ch'egli col dare quella animosità ai suoi cittadini, dà loro le due condizioni attribuite da Platone ai custodi, cioè l'essere amorevole verso de' suoi, e il contrario verso di quegli che li ingiuriano, moderando così il detto Platone. E ne dà anche loro due altre, cioè l'essere atti a signoreggiare e a vivere liberi, quasi tacitamente mostrando d'avere o compreso più cose, o meglio espresse che non ha Platone. E tanto sia detto della intenzione d'Aristotele, e della continuazione circa questo testo, nel quale pare che sia anche qualche oscurità e difficoltà in quella parte, dove Aristotele argomenta dal segno; la qual parte io per ora intendo così, che avendo Aristotele detto che la potestà dell' animo chiamata Dymos, è quella con la quale noi amiamo, presupponendo come cosa manifesta, che in quella potestà nella quale ha luogo un contrario, ha anche luogo l'altro contrario, prova che noi amiamo con essa per questo segno, che la medesima si solleva, e s'accende più contra gli amici, quando da loro si reputa dispregiata, che contra quelli che non sono amici, e il medesimo disse

nel secondo della Rettorica, trattando dell' affetto dell'ira, che contra gli amici ci corrucciamo più che contra quelli che non ci sono amici, perchè ci pare di dovere da quelli maggiormente ricevere bene. Se adunque, tornando all'argomento, in quella potenza Dymos hanno luogo contrarj affetti, ed ella si commove, e s'accende d'ira e di sdegno più contra gli amici, che contra quelli che non sono amici, questo è segno che quella è anche la benevolenza e amorevolezza. E questo basti quanto a questa difficoltà. Ma potrebbe parere a qualcuno, che si scuopra una gran difficoltà circa questo, che la benevolenza nasca dalla potestà dell'anima detta di sopra, e tanto più questo, che san Tommaso interpretando questa parola Animus, con la quale il traduttore espresse Dymos, intende per Animus la volontà, e in quella pone la benevolenza. Or come la cosa stia, e quanto * * * * * s'inganni, comprenderemo facilmente in questo modo: Aristotele avendo diviso l'anima principalmente in razionale, dirò così, per essenza, e irrazionale per essenza, ma razionale per participazione, ammettendo essa e ricevendo la ragione, come nel terzo libro dell'anima, e nel primo dell'Etica si vede, pone nel terzo dell'anima la volontà nella razionale, e la concupiscenza e Dymos nella irrazionale. E nel secondo di grandi morali dice, che e' sono tre specie d'appetito, concupi-

scenza, Dymos e volontà. Alessandro Afrodiseo nel suo libro dell'anima divide l'appetito nel medesimo modo e diffinendo le sue specie, dice, che concupiscenza è appetito di cose dilettevoli, il qual si trova in tutte le cose che partecipano di sentimento, Dymos è appetito di vendicarsi di qualcuno, come di quello che dispregiò; e questo appetito non è in tutti gli animali che hanno senso, come ne' vermi e ne' testacci, ma nei più perfetti, e così diffini Dymos, nol pigliando specialmente all'ira. Volontà è appetito di bene con giudicio e con consiglio, il che appartiene a chi ha la ragione, e però è solamente negli uomini. Temistocle nella sua parafrasi sopra il terzo dell'anima, Gio. Gramatico nel commento sopra il medesimo libro, dicono il medesimo. Laonde si vede chiaramente, che Dymos non è la volontà, anzi è potenza e affetto diverso dalla volontà, appartenendo Dymos alla parte irrazionale, e quella alla razionale. Conoscesi adunque quanto si sia ingannato * * * * nel pigliare Dymos per la volontà, e nel porre anche in quella la benevolenza e l'amorevolezza, affermando Aristotele ch'ella ha luogo in quella potenza Dymos. E se qualcuno dubitasse di ciò per aver detto qualche commentatore sopra l'ottavo libro dell'Etica o altrove, che alcuni pongono l'amicizia nella volontà, consideri costui che Aristotele non ha mai detto questo, e che quan-

do c' comincia a trattare nell' ottavo dell' Etica dell' amicizia, della quale e' tratta come d' abito e non come, per dir così, di affetto qual è l'amorevolezza, alla quale vuole che per natura siano disposti, e pronti i cittadini della sua Repubblica, ed intende di quella amicizia che è tra i buoni e virtuosi, dice ch' ella è o virtù o con virtù, onde si inferisce che s' ella è virtù, ell' è virtù morale, avendo egli diviso nel primo dell' Etica le virtù in morali, ed intellettive. E perciocchè ciascuno confesserà ch' ella non è intellettiva in modo alcuno, resta ch' ella sia morale. E così viene ad essere nella parte appetitiva irrazionale, nella quale egli ha collocato tutti gli abiti virtuosi fuorchè gli intellettivi. Nè voglio tacere che Aristotele nel secondo dell' Etica considerò, e pose l' amicizia come affetto, e le soggiunse l' odio come suo contrario, la qual cosa non ci debbe fare difficoltà, perchè nella medesima potenza nasce l' affetto, e si genera l' abito. Conchiudo adunque che la benevolenza e l' amorevolezza, della quale Aristotele ragiona in questo luogo della Politica, è nella potenza nominata Dymos, e non nella volontà, che sono potenze tanto differenti, quanto di sopra ho dichiarato.

Il fine del duodecimo trattato.

NEL QUARTO DELLA POLITICA DI ARISTOTELE.

TRATTATO DECIMOTERZO.

Non voglio passare con silenzio che Aristotele nel quarto della Politica riprende Platone, che nel porre le parti necessarie a constituire la città, non fece menzione de' giudici; e de' defensori la fece in un certo modo, che e questi e quelli certamente son parti della città più di quelli che riguardano, e servono all' uso necessario della vita, come agricoltori, pastori, tessitori, sartori, muratori, fabbri, mercatanti, e simili nominati da Platone per parti massimamente necessarie della città. Ma

circa i giudici taciuti e pretermessi interamente da Platone, si potrebbe rispondere che Platone parlava della repubblica retta, sana e composta d' uomini ottimi, i quali perciocchè non hanno nè liti, nè controversie, non hanno anche conseguentemente bisogno de' giudici. Laonde egli nel quarto della repubblica dice, che non vuole fare le leggi del commercio, de' contratti, dell' ingiurie di parole, delle percosse e d' altre cose, perciocchè non si conviene comandare e impor leggi agli uomini buoni, ed eccellenti, conciossiacosachè essi medesimi troveranno facilmente per il più, quali cose e come s' abbiano a determinare. E nel quinto parlando de' custodi, che non possedono essi cosa alcuna di proprio, salvo che il corpo, verranno a cessare l' accusazioni e le liti che sogliono nascere per cagion di roba, di figliuoli, di parenti, della violenza, e d' altre simili. Per la qual cosa è manifesto, che non facendo egli leggi di tali cose, non gli fu di mestieri constituire i giudici, i quali nel secondo della repubblica tacque. Ma ne' libri delle leggi formando egli una repubblica più possibile a ordinarsi, e meno perfetta di quella ottima, trattò largamente della parte de' giudici, e di tutta questa materia, come si può chiaramente vedere.

Il fine del terzodecimo trattato.

ECONOMICA

TRATTATO DECIMOQUARTO.

Egli è cosa manifesta che nel governo della famiglia, il quale chiamerò anche col nome Greco Economica, è necessario che sia il modo e la facoltà di provvedere alle cose necessarie, e convenienti al vitto e al sostentamento di quella. Circa la quale facoltà pigliando più da alto, e più generalmente questa materia dico, che la facoltà di acquistar roba, per dir così, è o semplice, e senza permutazione, o con permutazione e commercio. Senza permutazione e commercio è quando si procaccia il cibo, e quello che è necessario alla vita per quelle vie che sono naturali al-

l' uomo. La diversità de' nutrimenti e cibi, del quale causa in lui diverse vite, siccome anche negli animali bruti accade, alcuni de' quali vivono in compagnia e vanno congregati insieme, alcuni solitarj e separatamente vanno vagando, secondo che richiede la qualità del cibo loro; perciocchè alcuni di quegli mangiano carne, e vivono d' animali, e a questi conviene essere solitarj, perchè così più facilmente quasi andando a caccia, si possono procacciare il cibo; alcuni mangiano frutti della terra, il qual cibo perchè facilmente si trova, essi vivono in compagnia; alcuni altri mangiano d' ogni cosa. Conciossiacosachè così a quelli che mangiano carne, come a quelli che vivono di frutti, non piacciono le medesime carni, e i medesimi frutti, per questo avviene che le vite e degli animali che mangiano carne, siano differenti anche tra loro, e similmente le vite di quelli che vivono di frutti; così ancora la diversità de' cibi causa negli uomini diversità di vita, perciocchè quegli uomini che sono molto pigri sono pastori, acquistando il cibo da mansueti animali in ozio e senza fatica, essendo solamente costretti per rispetto del gregge, il quale conviene per conto della pastura trasmutare e condurre ora in uno, ora in un altro luogo, a mutare anch' essi luogo, quasi maneggiando una viva agricoltura. Alcuni altri vivono di preda, ma diversa-

mente, cioè predando eziandio dagli uomini, pescando in acque dolci e salse, uccellando, cacciando e pigliando fiere, ma la maggior parte degli uomini vive delle cose che produce la terra, e de' frutti domestici, e alcuni mescolano questi modi di vivere, supplendo con piaceri ai bisogni della vita, che sono molti, sicchè non gli manchi cosa alcuna. I modi adunque semplici, e che non procedono per via di permutazione e di mercatanzia, ma per via di operazioni ingenerate nell' uomo, sono quasi questi, la vita de' pastori, d' agricoltori, de' predatori e de' cacciatori di fiere, ovvero d' uccelli, e questi modi semplici si mescolano com' è detto. Questa via di acquistare, e provvedere al bisogno della vita umana ci è data dalla natura, la qual provvede di nutrimento agli animali nel principio della loro generazione, come si vede che quegli animali che fanno vuova o vermi partoriscono tanto di nutrimento, quanto possa bastare fino a che l'animal governato sia condotto a tal perfezione, che possa provvedersi del cibo. Ma quegli animali che generano animale vivente, ritengono in se il nutrimento degli animali, ch' è il latte sino ad un certo tempo, e similmente dobbiamo stimare, che agli animali già condotti a perfezione, la natura abbia provveduto, avendo fatto le piante per loro, e gli animali mansueti per il cibo, e l' altre comodità dell' uomo, e la

maggior parte delle fiere sì per il cibo, sì per i vestimenti, e per altri instrumenti che servano all' uomo. Quando adunque gli uomini provveggono a' bisogni e alle comodità della famiglia, e fanno roba a questo fine, acquistando massimamente possessioni e bestiame di diverse sorti, e di questi cercano di trarre frutto, è senza dubbio questa spezie della facoltà di acquistare naturale; ed è necessaria e degna di lode, e appartiene all' economica e alla polizia. Nè si può dubitare che queste siano le vere ricchezze, poi che per mezzo di quelle si provvede sufficientemente al ben vivere degli uomini senza procedere in infinito. Perciocchè in questa facoltà di acquistare, della quale qui si ragiona, si dà fine e termine come nell' altre arti, conciossiacosachè nessuno instrumento d' alcuna arte sia infinito nè di numero, nè di grandezza, come l'arte fabbrile non ha infiniti martelli nè un martello di grandezza infinita: E le ricchezze non sono altro che una moltitudine d' instrumenti economici e politici. Un' altra sorte d' acquistare roba è per via di permutazione, e questa si fa in più modi.

Il fine del quartodecimo trattato.

TRATTATO QUINTODECIMO.

Avendo conchiuso Aristotele nel fine del primo libro della Politica, ch' egli è necessario che ancora i servi partecipino della virtù morale, ma piccola però, e tanta che non manchino d' operare nè per intemperanza, nè per timidità; e che ne' servi è cagione di tale virtù il padrone, e non uno che abbia padronesca dottrina dell' opere loro, cioè che la natura che appartiene ai servi, non è generata in loro con le parole da un che gliela insegna, ma dal padrone per mezzo dell' esercitazione, de' comandamenti, e dell' ammonizioni sue; potrebbe parere a qualcuno che Aristotele tacitamente tassi Platone, come

quello che nel dialogo intitolato Menone ovvero della virtù, abbia mostrato avere opinione, che la virtù non per esercitazione e per consuetudine, ma per dottrina, cioè per esser insegnata s'acquisti; e avendo nel libro del regno detto anche qualche cosa della scienza padronesca, sopra la qual materia volendo io discorrere dico, che Platone nel Menone non pare che parli determinatamente di questa materia, sicchè egli affermi che la virtù s'acquisti per mezzo di dottrina, cioè per essere insegnata, o no. Egli adunque di poi ch'ha affermato, che se la virtù è scienza, ella si può acquistare per via della dottrina, e se ella non è scienza, non si può in tal modo acquistarla, va discorrendo se la virtù sia scienza o qualche altra cosa; e poi che egli ha detto affermativamente che la prudenza è o tutta la virtù, o qualche parte di quella, e determinato che gli uomini non son buoni e virtuosi per natura, soggiugne dubitativamente, che poichè e' non sono virtuosi per natura, diventano forse tali per mezzo della disciplina, e torna alla sua proposizione condizionale, che se la virtù è scienza, ella si può insegnare; ma dubita s'ella sia scienza, e va stringendo Menone in maniera, che gli fa dire, che ora gli pare che la virtù si possa insegnare, ora non lo conferma in tale ambiguità con l'autorità di Teognidi Poeta, il quale dice, che dai buoni e vir-

tuosi s' imparano le cose buone, e che accostandosi noi a' tristi perdiamo l' intelletto. E così parla in modo, che par ch' egli abbia opinione, che la virtù si possa imparare. E poco dipoi dice il medesimo poeta, che se si potesse far con le parole gli uomini savj, chi facesse questo ne riportarebbe grandissimo premio, nè di buon padre un figliuol tristo sarebbe ripieno di prudenti ammaestramenti, ma che con insegnare non si farà mai un uomo di tristo buono, perchè quali parole mostra di credere il contrario di quel che gli aveva detto, cioè che la virtù non possa insegnare. E finalmente Socrate stando nelle cose che egli ha fatto dire e concedere a Menone, conchiude così: Adunque poichè la virtù non si può apprendere per mezzo della dottrina, ella non è scienza; e nel fine del dialogo dice condizionalmente parlando. Ma se noi abbiamo ercato ed esaminato bene la cosa in questa disputa, la virtù certamente non sarà in noi nè per natura nè per dottrina, ma per divino dono e grazia senza l' intelletto s' infonderà in colui a chi per sorte ella sarà data. Ragionò Platone di questa materia anche nel Protagora, dove Socrate lo domanda se la virtù si possa insegnare, ed egli toglie a mostrare, ch' ella si può insegnare. E Socrate per tentare poi il sofista Protagora, argomenta che la virtù non si può insegnare, e dipoi mostra che

la giustizia, la temperanza e la fortezza sono scienze; laonde consta massimamente che la virtù si possa insegnare. E Protagora, il quale nel principio voleva che la virtù si possa insegnare, pare che si sforzi, come dice Socrate, di mostrare che la virtù apparisca ogn' altra cosa che scienza. Laonde nascerebbe ch' ella si potesse meno di tutte l'altre cose insegnare. Vedesi adunque come Platone tratta di questa materia ne' libri allegati. Nè mi è ascoso che Aristotele attribuisce a Platone, ch' egli abbia opinione che le virtù siano prudenze e scienze, come si vede nel sesto libro dell' Etica, e nel primo de' grandi morali. La qual opinione com' egli riprovi, può ciascuno ne' luoghi allegati considerare. Plutarco eruditissimo autore, s'ingegna di provare in un suo libretto, che la virtù si può insegnare, e la somma delle sue ragioni consiste in questo, come ciascun può particolarmente vedere, che poichè gli uomini imparano a cantare, a ballare, a cavalcare, a maneggiar l'armi, e fare molt'altre cose basse e vili, imparano le lettere, l'agricoltura ed altro, non debbono pensare di potere acquistare virtù, e sapere governare la famiglia, la repubblica e gli eserciti senza il mezzo della dottrina e disciplina; e che quando si niega che la virtù si debba imparare, noi la leviamo via, perciocchè la disciplina è una certa generazione, per mezzo della quale colui che

insegna produce il parto nell' animo di quello che impara; laonde se gli uomini saranno ritenuti dall' imparare, e sarà levata via ogni dottrina, parrà che tutte le cose siane state spente, e data loro propria morte; e per questa via discorre sopra tal materia. Ora avendo io riferito quel che dà Platone, ed anche da Plutarco n'è stato detto, mostrerò per qual via Aristotele vuole che si acquistino le virtù morali, e come avendo trattato di tutta questa materia eccellentemente, come suole di tutte l' altre, e' l' abbia determinata. Dico adunque, che nel principio del secondo libro dell' Etica e' prova, che la virtù non si genera in noi per natura, ma s' acquista per mezzo dell' opere nostre, avvezzandoci, ed esercitandoci noi a operare. E questo dimostrando con molte ed efficaci ragioni argomenta, che a nessuna cosa di quelle che son per natura, si avvezza altrimenti, nè per avvezzarsi si muta come la pietra, che ha da natura l' andar in giù, ed il fuoco in su, non si avvezzerebbe mai altrimenti, nè quella anderebbe in su, nè quello in giù, sebbene infinite volte per assuefarli, fossero gettati e messi in tali parti. Oltra questo le virtù morali si acquistano per assuefarci, ed avvezzarci noi ad operare, dalla quale assuefazione hanno anco preso il nome greco, il quale i latini interpretano morale. L' etimologia di quel nome latino vien anche da una

parola che significa consuetudine e costume. Oltra di questo nelle cose, le quali sono in noi per natura, noi abbiamo prima le potenze e facoltà di operare, e di poi operiamo come è che prima abbiamo la potenza di vedere e dell' udire, e poi vediamo ed udiamo, e non per avere prima veduto ed udito spesse volte acquistiamo poi la potenza ed il sentimento del vedere ed udire. Ma nelle virtù morali accade il contrario, che prima operiamo, e per la frequente operazione e consuetudine di operare, acquistiamo l'abito, per mezzo del quale dipoi e bene e facilmente operiamo. Adunque seguita che le virtù non si generano, ne sono in noi per natura. E per questo medesimo si conforma, per questo che i legislatori non intendono altro nella città che fare buoni, e virtuosi cittadini, avvezzandogli a buone opere per mezzo delle leggi, degli ordini e della disciplina loro, il che sarebbe vano se noi avessimo le virtù dalla natura. Ogni virtù e ogni arte ancora si genera e si corrompe per mezzo delle medesime operazioni generalmente prese, come è che il sonare la chitarra è una operazione generale, ma si distingue in buona e cattiva. Della buona operazione nel sonare si fanno i buoni sonatori e la buona arte del sonare, e della cattiva operazione del sonare nasce il mal sonare, e si fanno cattivi sonatori. E il medesimo accade nello edificare e

nelle altre arti. Così adunque le virtù si generano e si corrompono per l'operazioni, perchè operando circa le cose che appartengono al * degli uomini, alcuni giusti, alcuni ingiusti divengono e operando circa le cose spaventevoli, ed avvezzandosi a temere o a confidare, altri forti, altri timidi si fanno. E circa gli appetiti avviene il medesimo, cioè che operando circa quelli in questo o in quel modo alcuni diventano temperati e mansueti, alcuni intemperati ed iracondi, ed in somma tutti gli abiti si generano di operazioni simili; laonde è necessario far operazione di una tale qualità, poichè gli abiti seguitano le differenze di quelle. Ed è manifesto che non poco, ma il più e forse il tutto importa, che gli uomini dalla * siano in questo o in quel modo avvezzi ed esercitati. Conchiudesi adunque, che generandosi in noi le virtù per mezzo delle operazioni, noi non l'abbiamo per natura, ma nell' avvezzarci a operare s'acquistino. Il medesimo Aristotele nel secondo capo del medesimo libro dice così: essendo il presente trattato della virtù non a fine di contemplare, come in altre scienze, perciocchè noi speculiamo ora non per sapere che cosa sia virtù, ma per diventare virtuosi, che altrimenti quella considerazione sarebbe di nessuna utilità, è necessario considerare come s'abbiano a fare l'operazioni, perchè queste, come abbiam det-

to, sono quelle che producono gli abiti. Questa medesima determinazione accenna e tocca brevemente Aristotele in molti altri luoghi dell' Etica, quali è superfluo allegare, ed anco nel primo libro de' gran morali pruova di etimologia, come è detto di sopra, che la virtù morale è così nominata per il costume e la consuetudine ond' ella s' acquista; e che nessuna virtù della parte irrazionale, dico per essenza, ma razionale per partecipazione, non è in noi per natura, perciocchè le cose che sono per natura non si assuefanno altrimenti; e nel secondo libro dell' Etica ad eundem usa anche la prova dell' etimologia. Conchiudesi adunque, che secondo Aristotele le virtù morali non sono in noi per natura, ma s' acquistano assuefandosi nell' operare. Ora qui nasce una grande, e bella difficoltà, perchè il medesimo Aristotele pare che in altri luoghi attribuisca la generazione in noi della virtù morale, non solo alla natura ma anco alla dottrina, e voglia ch' ella si possa insegnare ed imparare. Dice adunque nell' ultima parte del decimo libro dell' Etica: E sarebbe da contentarsi, se quando e' concorressino tutte le cose, che pare che ci facciano buoni, noi diventassimo partecipi della virtù, ed alcuni stimano che noi diventiamo virtuosi per natura, alcuni per consuetudine, altri per esserci insegnata. E nel settimo libro della Politica nel

terzodecimo capo, dice così: Gli uomini diventano buoni per queste tre cose, cioè per natura, per consuetudine, per ragione. Ora io mostrerò come si spiani questa difficoltà, e si sciolga ogni dubbio di contraddizione, ed oscurità nelle parole d' Aristotele. Dico che Aristotele intende, che la natura non generi in noi le virtù che propriamente sono tali, ma che la consuetudine sia quella che propriamente ci fa acquistare quegli abiti, che si chiamano e sono veramente virtù morali, come egli ha sufficientemente provato ne' luoghi allegati di sopra; ma che la natura concorre in questo modo, ch' ella ci dispone e rende atti ad acquistarle, e questa disposizione e attitudine è naturale; laonde egli dice nel primo capo del secondo libro dell' Etica: Non sono adunque le virtù in noi per natura, nè anche fuor di natura, ma noi siamo atti a riceverle, e le riceviamo e diventiamo perfetti per mezzo della consuetudine. E nel terzodecimo capo del sesto libro, dice così: E conviene considerare * * * circa la virtù, perciocchè qual ragione e rispetto ha la prudenza all' accortezza naturale, la quale non è il medesimo che la prudenza, ma simile a quella, tale l' ha la virtù naturale a quella che è propriamente virtù, perchè e' pare, che in tutti sia qualche costume per natura in qualche modo, conciossiacosachè noi pajamo nati, e giusti, e temperati, e

forse per natura, e che noi abbiamo tali qualità subito dal nostro nascimento. Ma noi nientedimeno cerchiamo qualche altra cosa, ch'è propriamente bene, e che tali cose siano in noi in un altro modo, percìocchè ne' fanciulli e nelle bestie sono questi abiti naturali, ma e' pare, che senza l'intelletto e' siano nocivi ec. E nel secondo dell'Etica al quinto capo dice: Oltra di queste noi siam ben abili, e potenti per natura, ma non siamo già buoni o tristi per natura, come di sopra abbiamo detto. Ecco come Aristotele da questi luoghi la virtù e bontà naturale, che non è quella per la quale uno sia, e si chiami propriamente buono, ma ella ci fa ben atti a ricevere quella che e' dice in questo ultimo luogo di cercare, la quale s'acquista per consuetudine, ed è propriamente virtù. Quando adunque Aristotele nel fine del decimo dell'Etica dice, che la natura fa gli uomini buoni e virtuosi, intende di quella, per dir così, bontà naturale, e di quella disposizion dico, che ci fa atti a ricevere quegli abiti, che sono propriamente virtù, e per consuetudine propriamente s'acquistano, siccome egli ha determinato ne' luoghi dell'Etica, e de' gran morali, e de' morali Eudemon. allegati di sopra. E che nel luogo del quinto dell'Etica egli intendesse della bontà e virtù naturale, lo dichiara egli stesso, soggiungendo queste parole: Ma quello che è per natura, non è in no-

stra potestà, ma per una certa divina causa è negli uomini, che sono veramente fortunati. Se dunque la virtù che è per natura, non è in nostra potestà, ed è un dono ed una grazia divina, non può essere questa virtù quella, che si acquista per avvezzarci a ben operare, e che è in potestà nostra, dipendendo dal nostro arbitrio e dalla nostra elezione, come particolarmente ha dichiarato Aristotele ne' libri dell'Etica. E quanto a quello, ch' egli ha detto nel luogo allegato del settimo della Politica, dico che in quel ch' appartiene alla natura, ci ha voluto mostrare, che necessariamente ella concorse a far gli uomini virtuosi, dando loro disposizione e attitudine a ricevere le virtù, che propriamente son tali; la qual cosa egli molto bene dichiara dicendo, perciocchè primamente è necessario nascer uomo dico, e non altro animale, dipoi anche esser disposto, e qualificato per natura in un certo modo e nel corpo e nell' animo, e per mostrarci più chiaramente, che questa attitudine naturale non solo non è essa virtù morale, ma anche non basta a farcela conseguire * * * soggiunse: e certamente sono alcune cose, che non giova che siano atte nate, perciocchè la natura e i costumi mutano quella attitudine, perchè avendo alcune cose di natura, disposizione e attitudine fra l' una e l' altra parte, si mutano per mezzo de' costumi ed in peg-

gio e in meglio. È adunque manifesto, che Aristotele non intende che la natura generi in noi quegli abiti, che sono propriamente virtù morali, ma che solamente ci faccia atti a ricevere, facendoci nascer uomini, perchè se noi non nascessimo uomini, non potremmo acquistare le virtù, nè conseguentemente la fecilità; conciossiacosachè le bestie non partecipino nè di quella nè di questa, non potendo far l'operazioni, per mezzo delle quali si conseguiscono le virtù, che sono il fondamento della felicità. E se noi non avessimo da natura una tale disposizione e nel corpo e nell'animo, non potremmo anco essere soggetti da ricevere gli abiti virtuosi, vedendosi chiaramente, che alcuni nascono sì mal disposti e d'animo, e di corpo, che non possono in modo alcuno acquistare le virtù. Ma egli è da notare in quel che Aristotele dichiara, ed esprime che qualità e virtù egli intende ch'abbino da natura i cittadini della sua repubblica, che si hanno a rendere atti e facili ad essere maneggiati, e guidati dal dator delle leggi. Vuole adunque che siano dotati di buono intelletto e di animosità, come particolarmente dichiara. Ed io circa questa materia della bontà naturale, non voglio pretermettere di avvertire, che Aristotele dica nel primo della Politica al secondo capo, siccome l'uomo ha acquistato perfezione, è ottimo tra gli altri animali, così è pessimo

partito che sia dalla legge e dalla giustizia, perciocchè la ingiustizia armata è pessima, e l'uomo è di natura armato di prudenza e di virtù, le quali e' può usare sommamente a contrarie operazioni. Intese adunque Aristotele in questo loco, non di quella che è propriamente prudenza e virtù, che sono abiti acquistati, come è dichiarato, per mezzo delle nostre operazioni in questi abiti, acquistati che sono, non si possono usare se non bene, ma intese di quelle potenze naturali, che pajono simili alla prudenza e alla virtù morale, come dice nel luogo dell'Etica allegato di sopra, per le quali potenze noi siamo disposti ed atti e al bene, e al male, ma la consuetudine e il nostro esercizio le addirizza e volge all'una o all'altra parte; e nondimeno non si debbe dubitare, che questa potenza, disposizione e attitudine ci sia data dalla natura propriamente per ricevere gli abiti virtuosi, e farci perfetti, e che ella sia in alcuni migliore, ed in alcuni peggiore, sicchè un più o meno dell'altra sia atto a ricevere le virtù. E perciocchè noi diciamo che la natura ci dona questa attitudine, potrebbe qualcuno desiderare di saper quello che noi intendiamo per natura, la qual cosa siccome richiede particolare e lungo discorso, così voglio che basti per ora dir generalmente e brevemente, che si intende in questo proposito principalmente gli agenti, e le cause universali, come i corpi

celesti, e meno principalmente gli agenti particolari, che concorrono alla nostra generazione, dai quali procede il buono temperamento, e la buona complessione, che causa in noi attitudine di corpo, e anco di animo, l'inclinazione del quale al bene si debbe principalmente attribuire a Dio. Ma potrebbe parere a qualcuno, che Aristotele non intenda della medesima bontà nel settimo della Politica, e nel decimo dell' Etica, luoghi allegati di sopra, considerando che nel luogo dell' Etica pare che parli della bontà vera, attribuendola massimamente a causa divina, ed anche parli per opinione di altri, la quale e' divise in tre parti, dicendo che alcuni asseriscono che la natura ci fa buoni, alcuni altri la consuetudine, altri la dottrina, e l' ingegnarsi; e nella Politica per la opinion sua unisce quelle tre cose, come necessarie a farci veramente buoni e virtuosi; circa la quale considerazione io dico, che pare verisimile e conforme alla ragione, e alla somma gravità e costanza di Aristotele, ch' egli abbia inteso nell' uno e nell' altro luogo dell'attitudine alla vera, e propria bontà e virtù, alla quale in noi generare, e produrre concorrono necessariamente le tre cose sopraddette, ciascuna delle quali separatamente e per se stessa, perciocchè ella era forse reputata bastevole da qualcuno degli antichi filosofi, egli le propose distinte, e divise secondo la loro

opinione, e le uni poi quando e' parlò nella Politica per sua opinione. Non è dubbio alcuno, ch'egli è costume d'Aristotele mostrare qualche volta, che l'opinione e determinazione sola conviene con tutto quello, che gli antichi hanno oscuramente, confusamente, e imperfettamente detta di quella tale materia, acciocchè la sua opinione abbia di più questa corroborazione. E perciò si può forse dir anco in questo proposito, che avendo Aristotele referito l'opinioni d'altri nel decimo dell'Etica, egli abbia poi mostrato, che nella sua determinazione è compreso tutto insieme, ed esquisitamente quello che ciascun d'essi aveva detto in parti e grossamente. E se paresse a qualcuno, che in ogni modo Aristotele nel luogo del decimo dell'Etica avesse inteso della propria bontà e virtù, perciò ch'egli l'attribuisce a causa e a grazia divina, come fa anco Platone nel luogo del Menone allegato di sopra, si potrebbe forse dire, che e' parla secondo l'altrui opinione, e che oltra ciò questo non appare che costringa nè conchiuda; conciossiacosachè siccome si debbe concedere, che il nascere dotato di bontà e di virtù propria si debbe attribuire a dono e grazia divina, e stimare come un miracolo; così non è inconveniente dire, che anche l'avere grande attitudine e inclinazione naturale ad acquistare e ricevere le virtù, poichè in noi è potenza anche al contrario, e che alcuni

più, alcuni meno atti alle virtù vengono in questa vita, sia da reputarlo quasi per un dono di Dio. Conchiudesi adunque, che secondo la mente di Aristotele, la natura non genera e produce in noi gli abiti virtuosi che sono propriamente virtù, ma ci dona disposizione e attitudine ad acquistargli, e ricevergli per mezzo della consuetudine delle nostre opere. Ora consideriamo quello che si debba dire circa la dottrina, che ci è data circa la cognizione che si acquista della virtù per esserci insegnata, circa la quale cosa dico, che Aristotele avendo provato nel principio del secondo libro dell' Etica, che la virtù si genera e si acquista propriamente per il nostro esercitarsi frequentemente nell' operare, conchiuse che quegli abiti si generano d' operazioni simili, e ch' egli è necessario avvezzarsi da giovinetto a operare. E avendo detto nel secondo capo del secondo libro, che il presente trattato non è a fine di speculare come l' altre scienze speculative, perciocchè non si contempla per sapere che cosa sia virtù, ma per diventar buoni, che altrimenti di nessuna utilità sarebbe buona questa speculazione, inferisce ch' egli è necessario considerare come s' abbiano a fare l' operazioni, perchè elle sono causa che gli abiti si facciano d' una tale qualità, per i quali luoghi allegati di sopra si comprende e si conchiude, che le virtù non s' acquistano per la cognizione, che dall' altrui dot-

trina e precetti ci sia data, e che della virtù non si tratta per farci sapere che cosa sia, ma acciocchè noi diventiamo buoni, che in vero se acqùistata la cognizione della virtù, non acquistassimo anco esse virtù, a che proposito arebbe anche conchiuso che delle virtù si generano le operazioni simili, e ch'egli è necessàrio avvezzarsi da giovinetti. E se l'avere cognizione delle virtù causasse, che noi avessimo le virtù, Aristotele arebbe scritto e trattato delle virtù, acciocchè noi ne avessimo cognizione, bastando quella a farci diventare virtuosi, di che egli niega di aver trattato a questo fine. Oltra di questo nel quarto capitolo del secondo dell' Etica determina, che la cosa non sta nell' arte come nelle virtù, perchè nell'arti basta la scienza a produrre l'operazione, sicchè non si ricerca artefice se non che sappia, e scientemente operi, ma è necessario che a quelle concorrano tre condizioni, l' una è che l'uomo sappia e intenda quello che fa, e non operi a caso per ignoranza; l'altra ch'egli non operi inconsideratamente e per qualche impeto d'animo, ma per elezione, sicchè egli elegga d'operare, e non per altro fine che per l'istesso virtuoso operare. La terza è ch'egli operi con l'animo fermo e immutabile, il che non può procedere se non dall' abito acquistato dalla virtù per mezzo della consuetudine, e delle spesse operazioni. Onde è manifesto, che colui

che ha e si dice meritamente aver qualche virtù, è necessario ch'egli operi per mezzo dell'abito ch'egli ha acquistato, come è detto, e non per la cognizione e scienza delle virtù, la quale scienza non ci fa virtuosi, com'egli dice nel primo libro de' gradi morali, che per saper uno che cosa sia la giustizia, non per questo è giusto, e così accade nell' altre virtù. E certo noi vediamo spessissime volte alcuno intender bene quello che appartiene alla cognizione delle virtù, ed essere nientedimeno non solo senza virtù, ma anche vizioso; il che non può cadere in quelli che per essere bene esercitati in operare, hanno acquistato l' abito della virtù, il quale difficilmente si può rimovere, e conseguentemente produce fermamente virtuose operazioni. Dall' altra parte Aristotele ne' luoghi allegati di sopra del decimo dell'Etica, e del settimo della Politica dice, che gli uomini diventano buoni e virtuosi per mezzo de' precetti, e dell' esser loro insegnate le virtù. E certamente pare cosa inconveniente, che i buoni precetti e la cognizione che s' acquista delle virtù per l'altrui dottrina, non abbiano forza in noi, e non ci giovino all' acquistar virtù; che se la dottrina, e la cognizione delle virtù fosse inutile e vana, e Aristotele e Platone e gli Stoici, e quanti altri hanno scritto di tal materia, senza dubbio fuor di proposito ed indarno ne arebbono scritto. Ora per rimovere questa difficoltà e

l'apparente contraddizione, che è nelle parole d'Aristotele, e per determinare di questa materia, dico che Aristotele non intende che i precetti e la dottrina, ch'è data agli uomini delle virtù, sia quella che generi in noi le virtù, sicchè si possa dire che per mezzo di quella noi acquistiamo, e possediamo l'abito virtuoso, ma mostra che in tanto ella concorre a farci virtuosi. E in questo per mezzo di quelle noi impariamo che cosa sia virtù, le specie e le condizioni sue, e quali operazioni, e con quali condizioni dobbiamo operare per acquistare l'abito virtuoso. Oltra di questo ella incita gli uomini ad acquistare le virtù, e a operar bene secondo le regole e i precetti che ci son dati, delle quali due utilità l'una consiste in farci conoscere la natura e la condizione delle virtù, e quali operazioni, e come dobbiamo produrre; l'altra in incitarci al bene e ad operar bene, e ad acquistare le virtù; la prima ci apportano, s'io non m'inganno, più largamente e più esquisitamente i libri d'Aristotele, l'altra quelli di Platone. Ma che la mente d'Aristotele sia quella che di sopra ho detto, lo dimostra egli stesso chiaramente, perciocchè nel quarto capo del secondo dell'Etica, tra le condizioni che debbono avere l'operazioni virtuose, e che procedano dell'animo virtuoso, e' pone ch'egli operi intendendo e sapendo, la qual condizione nondimeno

siccome vuole che sia principalissima, e quasi il tutto nell'arti, così nell'acquistare le virtù vuole ch'ella sia di poco momento, rispetto a quelle ch'ell'è nell'arti, e questo perciò ch'in questa facoltà non si considera, e non si cerca che cosa sia virtù per saperlo, e per aver cognizione di tal verità, che certamente se tale considerazione avesse per fine la scienza, ella sarebbe poco utile, come egli ha detto nel secondo capo del medesimo libro allegato di sopra, ma per acquistare l'abito virtuoso. E nell'ultimo capo del decimo dell'Etica molto bene si dichiara dicendo: or se di queste cose, e delle virtù, e dell'amicizia, e del piacere noi abbiamo, quasi designandole, ragionato abbastanza, egli è da stimar che l'intenzion nostra abbia il suo fine, o pur come si dice nel far l'azioni, il fine è specolare e conoscere alcuna cosa, ma operare, nè adunque basta circa la virtù il sapere e il conoscere, ma conviene sforzarsi d'averla e usarla, o se in qualunque altro modo noi possiamo diventar buoni; per le quali parole, conformemente ai luoghi allegati di sopra, si comprende ch'egli intende e concede, che il saper noi quel che appartiene alle virtù, per mezzo della quale cognizione si addrizzano le nostre operazioni, e giovi in questo modo, e ci presti ajuto a farci virtuosi, ma che la cognizione non basta ad acquistare l'abito, perchè egli è necessario l'operare, e ch'ella non basti

dichiara egli stesso soggiugnendo così: se adunque le parole e gli ammaestramenti bastassino a far gli uomini buoni, molti e gran premj ragionevolmente ne riporterebbono, come dice Teognide, e bisognerebbe procacciargli, il qual luogo è allegato più particolarmente da Platone, come di sopra si vede. E seguitando Aristotele mostra quali persone la dottrina, ed i precetti delle virtù incitino ad acquistare le virtù, ed a ben operare così dicendo: ma e' par che le parole e gli ammaestramenti abbiano forza di esortare, e incitare i giovanetti ingenui, e fare i loro costumi, che già per la buona educazione son atti a obbedire, generosi e veramente amatori dell'onestà, ma non possono già incitare il volgo alla bontà, perchè e' non è atto per natura ad ubbidire alla vergogna, ma dal timore, nè ad astenersi dalle cose triste per la bruttezza, ma per rispetto delle pene, perciocchè vivendo secondo le passioni, seguita i suoi piaceri, e quelle cose che glie l' apportano e fuggono i dolori opposti, ma dell' onesto, e di qualche veramente piacevole, non hanno pensiero, nè considerazione alcuna, non gli avendo gustati. Quali parole, ed ammaestramenti adunque potrebbono mutar in meglio questi tali, perciocchè non è possibile, o non facile mutare con la forza delle parole quelle cose che hanno fatto impressione per i costumi, e quel che segue. E poco dipoi

soggiunge: le parole adunque, ed i precetti non hanno forza in tutti, ma è necessario che l'animo dell'auditore sia coltivato prima, e preparato a dilettarsi, e odiare rettamente non altrimenti che la terra, che ha a nutrire i semi, e quel che segue. Per le quali parole e' dichiara largamente, che la dottrina e gli ammaestramenti non hanno per loro istessi tanta forza, che possano incitare gli uomini ad acquistar la virtù se prima non sono preparati e disposti per mezzo della buona educazione. Ed il medesimo Aristotele parlando nel primo dell' Etica al terzo capitolo di chi fosse atto auditore della facoltà civile, dice per qual cosa il giovane non è atto auditore della civile, perchè non ha pratica delle azioni della vita umana, ed i precetti si danno sopra di quelle e si fondano in quelle. Oltra di questo chi seguita le passioni inutilmente ed indarno udirà questa dottrina, perchè il fine non è l'intendere, ma l'operare. Onde è manifesto che la cognizione della virtù non basta a farci buoni ed acquistar l'abito di quelle, potendo accadere la perfetta cognizione eziandio in quelle che vivono secondo le passioni, e non hanno virtù, e che la dottrina ed i precetti della virtù vogliono, per poter far impressione, l'animo dell' auditore purgato e preparato. Vedesi dunque manifestamente secondo Aristotele, ed a quel che ci giova la dottrina e i precetti delle virtù, ed in

che abbia forza di piegarli ed incitarli ad acquistarla. E perciocchè Aristotele ha detto che gli è necessario, che l'animo dell'auditore sia prima preparato e coltivato dalla buona educazione, non voglio tacere in questo luogo, che Platone nel quarto libro della repubblica dice di questa preparazione, e precedente educazione quasi il medesimo che Aristotele, ma dove Aristotele pare che usi la similitudine della coltivazione della terra, Platone usa similitudine dell'arti del tingere la lana, dicendo che quando i tintori vogliono dare il color purpureo prima danno il bianco e preparano diligentemente la lana, e dipoi la tingono del color purpureo, la qual tintura e il qual colore non si può poi agevolmente stringere, e questo medesimo dice aver fatto egli nell'eleggere, ed esercitare i custodi, non aver avuto altro fine, se non che ottimamente da noi persuasi, le leggi, come un colore ricevessino in maniera, che l'opinione loro delle cose spaventevoli, e di tutte le altre si mantenesse immobile, per essere stati generati di buona natura e disciplinati di convenevoli discipline, ed educazioni. Per il qual luogo si comprende chiaramente quanto Platone ha in considerazione prima la natura, e dipoi l'educazione, senza la quale precedente la persuasione, gli ammaestramenti e le leggi non farebbono impressione, come non farebbe il color purpureo, dandosi senza prima pre-

parare la lana, come si è veduto. Questa educazione e disciplina celebrò egli nel primo delle leggi, dicendo il capo della disciplina è ben ottima educazione, e poco dipoi. Questa stimiamo noi esser la disciplina, che fa da puerizia desiderare ed amare la virtù, e quella certamente, per mezzo della quale uno essendo divcutato perfetto cittadino meritamente sappia comandare, ed obbedire, e poco dipoi: Quelli che hanno avuto retta disciplina, quasi tutti diventeranno buoni, e per contrario tristi, e nel principio del secondo delle leggi dice: Disciplina è quella virtù, che vien prima nei giovanetti, e soggiunge di poi che il retto ammaestramento circa i piaceri ed i dolori, si chiama disciplina. Chi sarà dunque quello, che considerando bene questi luoghi di Platone non conosca quanto Aristotele si sia conformato con lui, il quale Aristotele nel 7 della Politica allegato di sopra, poich' egli ha dichiarato come la natura ci dà attitudine alle virtù, soggiunge queste parole: Gli altri animali vivono massimamente secondo la natura, ed alcuni pochi secondo che sono assuefatti, e secondo il costume, ma l'uomo vive secondo la consuetudine, e secondo la ragione, perchè egli solo ha la ragione; per il che è necessario che queste cose si concordano insieme, perciocchè gli uomini fanno molte cose fuor delle consuetudini e della natura per la ragione se saranno

persuasi che la cosa stia meglio altrimenti, e conchiudendo dicea. Abbiamo dunque dichiarato quali debbon essere per natura i cittadini, per rendersi docili e trattabili ai legislatori; resta ora che noi discorriamo della disciplina, perchè gli uomini imparano alcune cose con l'avvezzarsi, alcune con l'udire. Ecco come anche in questo luogo Aristotele dà luogo agli ammaestramenti ed alle persuasioni, ponendole anche dopo l'educazione, e qui non voglio tacere, che quella parola ch'io ho tradotto disciplina, è detta da lui *****, con la quale, come si vede, comprende i costumi e gli ammaestramenti. Ora per raccorre e conchiudere quello ch'io ho discorso circa l'acquistar la virtù secondo la mente d'Aristotele, dico, che la natura ci dà l'attitudine ad acquistare le virtù, la dottrina, ed i precetti insegnano la natura della virtù, e quali operazioni, e come dobbiamo fare per conseguirle, ed invita l'animo nostro al ben operare ed acquistare le virtù; la consuetudine e l'avvezzarsi a operar bene è quello che propriamente genera in noi gli abiti virtuosi, e che sono propriamente virtù. Ora quanto all'opinione di Platone circa il potersi insegnare la virtù morale o no, avendo io detto di sopra abbastanza, e mostrato i luoghi ne' quali Aristotele riprova, che tali virtù non sono scienza, non occorre ch'io ne dica altro nella presente speculazione. E circa quel ch'io ho rife-

rito di Plutarco, dico ch'egli confonde le virtù intellettive con le morali, ed intellettive nomina men degne, e mescola molte arti vili, e come di virtù simili, e quasi della medesima natura. Argomenta parimente ch'elle si possono insegnare ed imparare. Ma Aristotele distinse esquisitamente nel fine del primo libro dell'Etica, e disse nel principio del secondo, ch'essendo la virtù di due sorti, vi è intellettiva e morale; l'intellettiva per lo più si genera e piglia accrescimento dalla dottrina, e la morale s'acquista per la consuetudine. E se alcuno dubitasse circa questa materia, perchè par che l'arte del sonar la citara, i flauti, la musica ed altri simili, che senza dubbio sono intellettive e non morali, s'acquista per consuetudine, come Aristotele ha detto nel principio del secondo libro dell'Etica. Noi riceviamo le virtù, avendo prima operato, come nell'altre arti, perciocchè quelle cose che si hanno a fare, poichè noi l'abbiamo imparate, quelle impariamo facendole, conciossiacosachè gli edificatori, ed i suonatori di citara si facciano edificando e sonando, e parimente col fare cose giuste e modeste, giusti e modesti diveniamo, e nel nono della Metafisica dice che la facoltà del suonare la citara s'acquista per consuetudine. Dico per ora brevemente, non volendo io trapassare più i termini della presente considerazione per dichia-

rare tutte le difficoltà che intorno a questa materia potessero occorrere, che vi è gran differenza nel modo dell' acquistare le virtù intellettive e le morali, perciocchè tutte le virtù morali si acquistano propriamente e sempre per la consuetudine, ed impropriamente per la dottrina, ma delle virtù intellettive alcune solamente, e non sempre, e le meno, e manco per consuetudine le più, e più degne per dottrina s' acquistano.

Il fine del quintodecimo ed ultimo trattato.

TRE LETTERE

DEL SIGNOR

BARTOLOMMEO CAVALCANTI

Sopra la riforma d'una repubblica fatta da lui

AL CARDINALE S. CROCE

CHE FU POI PAPA MARCELLO

E al Cardinal di Tornone scritte a' 28 di dicembre 1552.

La somma osservanza mia verso la V. S. reverendissima e la vera opinione ch' io ho avuta della singolar prudenza sua ricercano, ch' io non solo le renda conto delle mie azioni, ma che anco le sottoponga al giudizio suo. Onde essendo io stato chiamato dall' illustrissimo e reverendissimo

Cardinal di Ferrara a servirlo nell'ordinar il governo di questa città, come di già è noto a V. S. reverendissima, ed essendosi condotta al fine questa onorata impresa, ho voluto dare a V. S. reverendissima particolar notizia non solo degli effetti e delle cause di esse, ma anche delle opinioni ch' io ho avuto in questa materia. Arrivati che noi fummo in questa città, volendo il Cardinale dar principio alla riforma del governo, io fui d' opinione, che per trovar qualche forma di reggimento convenisse a questa città, fosse necessario prima considerare diligentemente la natura, e le condizioni di questo soggetto, e la forma de' governi che questa città avea avuti per il passato, e quello che aveano partorito; e poi che io ebbi considerato tutte queste cose, mi parve di conoscere che questa città era composta per la maggior parte de' cittadini che non eccedevano nè in ricchezze nè in povertà, talmente che per la troppa abbondanza di quelle, e di beni della fortuna, i quali sogliono far gli uomini insolenti, ed oltre a questo soggetti all' invidia, fussino poco atti ad ubbidire, nè per la troppo povertà abbietti e ingiuriosi per il desiderio dell' altrui ricchezze, ma vedere in questa città una certa mediocrità, la quale è giudicata dalli savj accomodato soggetto di quella spezie di governi, il qual è chiamato da Aristotele specialmente e col nome comune repubbli-

ca. Dall' altra parte io considerava che questa città aveva due male condizioni, l' una delle quali è la disunione per la distinzione de' monti, l'altra l' esser avvezza a' governi corrotti, perch' ella è stata quasi sempre retta o da stato de' pochi potenti, o da tirannide, o da licenza popolare, dalli quali corrotti governi sono nate tante mutazioni, e tante calamità di quella, quante sono note a ciascuno, per le quali cagioni si poteva ragionevolmente dubitare, che fosse molto difficile cosa introdurre in quella alcuna buona forma di governo. Ma nondimeno conoscendosi pure che il soggetto per sua natura sia qualche attitudine a ricevere in qualche parte buoni governi, mi risolvei in questa opinione, che si dovesse avere per obbietto il rimuovere questa città del mal uso suo, e che si dovesse tentare d' introdurre in quella i migliori, e più accomodati ordini di buon governo, che si potesse; e fatto questo presupposto, mi parve che per fondamento di essi fosse necessario levar prima via gli impedimenti, e perciò rimuovere la divisione de' monti, sperando che col far dimenticare i cittadini i nomi e l' uso delle loro divisioni, negli animi di quelli avessino a poco a poco ad estinguersi; la qual opinione essendo fondata in vere ragioni, e conforme al giudicio delle sedici, che furono prima deputati sopra la riforma del governo, ed anche all' intenzione

di Monsig. illustrissimo, fu facilmente approvata. Dipoi voltando il pensiero a formare la repubblica venni in questa considerazione, che essendo in tutti gli stati tre parti, le quali, quando sono ben ordinati, vengono anche essi stati ad esser ordinati bene, l'ordinator di quelli debba considerar molto bene, come si convenga ordinare ciascuna delle sopraddette parti. L'una delle quali è quella, alla quale appartiene far i magistrati, e per dir brevemente distribuir l'onore, e l'utile, con la considerazione della quale si può congiungere la considerazione particolare di ciascun magistrato, che si abbia ad introdurre nella repubblica. L'altra parte è quella che ha l'ufficio del consigliare, e deliberare di pace, di guerra, di leghe e di triegue e d'altri simili cose importantissime allo stato. L'altra è quella, che ha l'amministrazione della giustizia. Ora dovendosi appropriare queste parti all'ordine della repubblica e in questo particolar soggetto, e riguardando io agli ordini, con li quali la città si governava, vidi ch'ella aveva un consiglio nominato dal popolo con autorità di far i magistrati, ma che molti cittadini di ciascun ordine si trovavano esclusi da quel consiglio per gli accidenti seguiti da molti anni in qua in questa città. La qual cosa generava negli animi loro mala disposizione, e accresceva grandemente la discordia civile, e per ciò mi pareva necessario

rimediare a questo inconveniente, riducendo il consiglio a miglior forma. La qual cosa giudicherei che si potrebbe fare in più modi. Uno de' quali è che tutti i monti avessino nel consiglio ugual numero di cittadini, l'altro non attendere all' ugualità. Nel primo modo mi pareva che si potesse seguitare quello che li sedici deputati avevano ordinato nel lor modello, l' altro aveva più vie, perchè si potevan comprendere nel consiglio tutti quelli che secondo gli ordini della città sono cittadini, e hanno la età di venticinque anni, o veramente solo ammettere quelli che fussino capi delle case discese da riseduti, o per vie di gratificazione ricevere in esso consiglio qualche piccolo numero di cittadini per ciascun monte. Nel pareggiare il consiglio per distribuzione degli ordini vedevo due inconvenienti, l'uno che non per ciò si comprendevano tutti i cittadini, l' altro che questo ordine non era stato accettato, nè si poteva sperare che li popolari volessino approvarlo. Onde lasciandosi questo da parte ci voltammo agli altri modi, senza aver rispetto a questa ugualità. E tra tutti quelli mi pareva certamente che 'l primo fosse solo il giusto, ed il più utile alla città che si potesse introdurre; più giusto perchè a ciascuno cittadino si veniva a dare quello che se gli conviene; più utile perchè la città ne aveva a restare ragionevolmente più contenta e più queta. E la ele-

zione de' magistrati si doveva sperare più retta, avendo le passioni minor forza nel numero grande che nel piccolo, come per ragioni e per isperienza si comprende. Ma egli è ben vero che in questo modo l'ordine de' nove tra gli altri metteva tanti cittadini nel consiglio, che l'ordine popolare veniva a restar inferiore. Onde prevalendo questo ordine nel consiglio che aveva da provare la riforma del governo, si poteva dubitare, che quel modo difficilmente sarebbe stato accettato. Nell' altro modo, quale si comprendevano i capi delle case discesi di riseduti, nascevano nuovi inconvenienti; l'uno che 'l monte de' riformatori metterebbe in consiglio molto minor numero di cittadini che ciascun altro monte, la qual cosa gli offendeva di maniera, che si dubitava che gli avessino a opporsi con tutte le forze loro, acciocchè non si ottenesse, l'altro che 'l monte del popolo, conoscendo che si intrometterebbono nel consiglio tanti cittadini del monte de' nove, che i popolari resterebbono inferiori, si mostrava molto difficile a ricevere questo modo. Il quale quanto all' ammettere solo i capi delle case discese de' riseduti, satisfaceva universalmente a' cittadini. Ma non satisfaceva già a nessuno il concedere per via di gratificazione al monte de' nove, e agli altri, eccetto il popolare il mettere in consiglio qualche piccolo numero di cittadini, parendo a ciascu-

no che questo fosse meno onesto, e meno accomodato modo di qualunque altro. Essendosi adunque considerate le condizioni di tutti questi modi, si escluse il primo e l'ultimo, e restò la disputa sopra i due, uno de' quali comprendeva tutti i cittadini senza altro rispetto, l'altro ammetteva solamente i capi delle case discese de' riseduti. Benchè a me paresse per la corruzione del consiglio e per l'umore popolare, il qual prevale, che non fosse facil cosa ottenere il primo di questi due modi, fui nondimeno d'opinione, che si dovesse tentare per ogni onorata via d'introdurlo, perchè ottenendosi si dava il miglior principio che si potesse dare al nuovo ordine della repubblica, e non ottenendo restava una ferma speranza di poter intendere il secondo modo. E nell'uno e nell'altro caso si mostrava pur d'aver conosciuto, e voluto quello ch'era il migliore. Ma non essendo seguitata questa mia opinione, piacque a sua Signoria illustriss. di risolversi al secondo modo; e per fuggire i due inconvenienti, che di sopra ho detto, si pensò di concedere de' riformatori, che potessino mettere nel consiglio venti cittadini di più, che non fussino capi di casa, oltre a tutti quelli che fussino dell'ordine come di sopra. E per soddisfare al monte del Popolo si disegnò di mettere nel consiglio trenta cittadini della plebe. Ora quanto alli riformatori mi pare-

va, che si avessino a dolere della natura, e non di altri, se non avevano tanti cittadini abili al consiglio, quanti gli altri ordini, e che pigliandosi tutti i capi delle loro case, come degli altri, avessino causa di contentarsi. Nientedimeno mi pareva anche, ch' essendo questa via consentita facilmente dagli altri ordini, si potesse tollerare. E circa alli trenta plebei considerando l' accrescimento, ch' essi facevano di presente, e ch' erano per fare successivamente all' ordine popolare, il quale anche senza quelli restava superiore di voti nel consiglio, giudicai che si potesse ridurre a minor numero, e con satisfazione di tutti gli uomini dabbene, e de' più prudenti cittadini. Ma con tutto questo Monsignor illustrissimo insieme con li deputati si risolvè a intrometterne trenta, e tutta questa riforma del consiglio fu proposta, e accettata facilmente, come vostra Signoria reverendissima ha inteso. Formato adunque, e introdotto che fu questo membro della repubblica, ci voltammo a formar l'altro, ch' è il senatorio, sopra il quale si considerino principalmente tre cose, l'una che numero di cittadini, e di che età si avesse da eleggere, l'altra quanto tempo avesse a durare l' ufficio loro, la terza se la Signoria, li Consiglieri e li Gonfalonieri, che sono magistrati ordinarj e principali di questa città, dovevano esser parte di questo membro, o no, sopra le quali

cose dopo matura consultazione, fu determinato che si eleggessero venti cittadini di età di quaranta anni, il magistrato de' quali durasse un anno intero, e con questo numero di trentasette, e questo aggregato facesse officio del senato, parendo che questo numero fosse ben proporzionato al corpo della repubblica, e che l' età di quaranta anni fosse per la gravità, e per la prudenza, che in essa si suol trovare, atta a consigliare e deliberare, e quanto tempo di un anno si considera che posto che fosse bene far il senato a vita, di che si può dubitare, e che si potesse anche sperare di ottenerlo; nondimeno non pareva che in questo soggetto corrotto stesse bene a farlo a vita sì perchè si porterebbe gran pericolo che si pigliassino troppo autorità, sì perchè si chiuderebbe la via per troppo lungo tempo a molti cittadini di pervenire a questo grado d' onore. Onde necessariamente resterebbono mal contenti; per la qual cosa fu risoluto di eleggere li venti per tempo d' un anno, parendo tempo conveniente a poter riformarsi, e trattar bene delle cose pubbliche, e si determinò ancora che la Signoria e li magistrati sopraddetti fussino parte di questo membro, acciocchè i capi della repubblica avessino quella dignità e autorità, che si conviene com' è detto. Ed essendosi in questo modo formata questa parte, restava a ordinarsi quella della giustizia, alla quale si è atteso con la mede-

sima diligenza, e per opinione di persone intelligenti di questa materia, se gli è data maggior perfezione, sebbene sino a questo giorno non era stato proposta al consiglio. Ora dopo la forma data a questi tre membri, restava, per dir il vero, a considerare quanti magistrati, e quali, e con che cura e autorità si avessino o a introdurre, o a riformare, esaminando bene ogni altra condizione, che a quella appartenesse, per dar maggior perfezione che si potesse alla repubblica; ed io veramente fui di parere, che non si dovesse pretermettere il dar anche qualche miglior forma a questa parte del governo. E perchè egli è costume di questa città, che è avvezza a' governi corrotti, far lo scrutinio del magistrato, della signoria e di altri, e imbossolare, come dicono quelli che hanno vinto il partito, in tal numero che si possano trarre di detti imbossolati i magistrati sopraddetti per qualche anno successivamente, i deputati proponevano, seguendo l'ordine de' sedici, che si facesse lo scrutinio, e l'imbossolazione di detti magistrati per quattro anni, la qual cosa mi pareva tanto fuor di ragione e contra il ben pubblico, ch'io non potevo in modo alcuno convenire con questa opinione, perchè è cosa certa, che non si debbe far giudizio, nè elezione di cittadini, che si propongono alla cura delle cose pubbliche, se non tempo per tempo che si hanno a elegge-

re; conciossiachè l'animo, ed i costumi di quelli si vadano scuoprendo col tempo, e che spesso accaggia che mutino volontà e costumi, ed oltra di questo fortuna e stato, diventando di poveri, ricchi, e di ricchi poveri; della qual mutazione nasce il più delle volte non piccola mutazione di animo e di costumi, per il che mi pareva, che il far elezione di un gran numero di cittadini che avessino ad essere de' primi magistrati per spazio di quattro anni, fosse un grande errore. Oltra di questo è manifesto, che il mantenere la città in questi modi corrotti, è direttamente cosa contraria all' oggetto che si ha di riformarla, ed a me pareva, che questo fosse il più opportuno tempo che si potesse desiderare a disusarla da tali abusioni, ed avviarla a mettere in esecuzione i buoni ordini che se gli danno, essendo di tanto momento, quanto veramente è la presenza ed autorità di monsignor illustrissimo di Ferrara. Ma questa opinione fu piuttosto lodata che seguitata, perchè parve a molti che questa città fosse convenientemente ordinata quanto a' magistrati, e che difficilmente si muterebbono gli antichi ordini, i quali se pur potevano ricevere maggior perfezione, si doveva sperare, che il tempo e l'occasione gli migliorerebbe. E circa l'imbossolazione non l'avevano per tale inconveniente, che per questa volta non si potesse tollerare. Ma certamente quello che suole

accadere universalmente nelle azioni umane, cioè che gli uomini non si sanno risolvere a far le cose tanto perfette, quanto potrebbono, è accaduto anco in questa particolare, essendo stati lasciati i magistrati senza alcuna riforma. Il che anco è avvenuto in un'altra parte, la quale senza alcun dubbio è degna di grandissima considerazione, e questa è l'ordinazione delle armi, perchè la ragione e la esperienza ci dimostra, quanto l'armi ben ordinate siano salutifere alla città, e quanto le mal ordinate e non ben regolate dalle leggi, siano perniciose. Il che si è veduto molte volte chiaramente in questa città, nella quale essendo l'armi mal ordinate, e piuttosto private che pubbliche, sono state usate tanto licenziosamente, e con tante calamitadi quelle, quanto è noto, ed a me pareva la considerazione di questa parte tanto più necessaria, quanto non mi è nascoso che una delle proprietà delle città, nelle quali la moltitudine partecipa del governo, è che i cittadini abbiano la guardia della repubblica. E perciò debbano esser armati, ma però con tali leggi, che le armi non possano essere usate se non per ordine pubblico e per beneficio della repubblica. Per la qual cosa mi pareva, che tutti gli altri buoni ordini di quella non fussino veramente stabiliti nè sicuri, se l'armi non si ordinavano in quel modo che conviene per securtà della repubblica. Piacque que-

sta considerazione grandemente, e fu nuova a monsignor illustrissimo, il qual nondimeno giudicò che si dovesse riservare in altro tempo. Ora in tutto l'ordine della repubblica potrà forse esser bramato, che non siasi attentato di introdurre quel modo di consiglio, che mi pareva il migliore. E se circa il membro senatorio si potesse opporre cosa alcuna, sarà forse chi biasimerà l'imbossolazione, e il non aver riformato i magistrati, nè frenato l'armi con migliori leggi, ed io certamente non niego, che tutte queste cose mi pajono degne di qualche riprensione. Il che se così è, io non ne debbo ricevere imputazione alcuna, essendo noto a molti quali sono state l'opinioni mie, e con quanta libertà io abbia sempre parlato. Ma se sarà giudicato altrimenti, e massimamente da Vostra Signoria reverendissima, io facilmente confesserò di non aver avuto opinione conforme alla mia rettissima intenzione.

AL RE CRISTIANISSIMO

ENRICO SECONDO

IN NOME

DEL CARDINALE DI FERRARA

scritta alli 7. Settembre 1552.

Sire. S'io ho differito sino a questo giorno a dar notizia a Vostra Maestà delle cose appartenenti al governo di questa città, n'è stata cagione solamente l'aver io aspettato di poterle scrivere qualche cosa certa e risoluta, giudicando che ella avesse a restar più soddisfatta d'aver con più lunghezza di tempo qualche certezza di queste cose, che d'intendere presto quanto elle fussino confuse ed irrisolute. Ma poichè per grazia del Nostro Signore Iddio si è dato principio alla riforma di questo governo buono e conforme alla volontà di Sua

Maestà, ho voluto senza più dilazione darle di tutto particolar notizia. Dal primo dì ch'io venni in questa città ho continuamente pensato, ed operato con tutta l'industria e diligenza che ho potuto, per trovar modo di riunir questa città, e ridurla in una forma di governo più retto, e più conveniente a quella, e della quale Vostra Maestà potesse maggiormente confidare, siccome io sapeva essere la sua intenzione. E avendo io per molti giorni conferito separatamente con molti de' più prudenti, e più qualificati cittadini per acquistar maggior notizia che io poteva delle cose della città e della loro opinione, deliberai finalmente, per uscir presto alla resoluzione della forma del governo, di domandare alla signoria che facesse eleggere dal consiglio del popolo qualche numero di cittadini, i quali avessino autorità di trattar meco, e con monsignor di Termes della riforma dello stato. Onde essendo stati prontamente eletti otto cittadini, io dipoi sono stato ogni giorno con loro in lunghi discorsi sopra questa materia, considerando non solo la natura di questa città, la qualità de' governi, che ella ha avuto la maggior parte del tempo, quello che era stato determinato ultimamente dalli sedici cittadini, e l'opinione de' molti ma anche i precetti degli antichi savj, e l'esempio delle repubbliche ben ordinate. Dalle quali considerazioni raccolsi finalmente, che que-

sta città era stata retta per lo più o da pochi potenti cittadini, o da un tiranno, o da popolo licenzioso, e che siccome ella era avvezza alli cattivi governi, perciò era difficil cosa ridurla ai buoni; così anche per natura sua era capace di qualche retto o libero stato, perchè essendo composta di cittadini per la mediocrità delle ricchezze atti a comandare ed ubbidir civilmente, viene secondo l'opinione de' savj ad essere soggetto atto a ricevere quella forma di governo, che specialmente è chiamata repubblica. Parendomi adunque, che questo modo di governo fosse il più conveniente che si potesse dare a questa città, ho anco giudicato che sia il più retto, e per Vostra Maestà il più sicuro, e più utile. Più retto, perchè per mezzo di quello si provvede meglio al bene universale, alla libertà, ed alla quiete della città; sicuro e più utile a Vostra Maestà, perchè nelle repubbliche si suole trovare costanza, e gratitudine grande verso i loro benefattori e amici, come per molti esempi si potrebbe dimostrare. Oltre a questo mi pareva, che seguitando io la via contraria a quella che hanno sempre tenuta li ministri dell' Imperadore, i quali hanno sempre nodrito le discordie civili, ed oppresso la libertà, e'l ben comune, per mezzo de' governi stretti e tirannici, si potesse sperare di avere a stabilire in questa città la divozione che è dovuta a Vostra Maestà per la grandezza

de' beneficj ricevuti da lei. Fatto adunque questo presupposto, che in questa città si dovesse introdurre forma di repubblica, e avendo considerato gli ordini del governo, che ella ha di presente, venimmo io e li cittadini deputati sopra questa materia unitamente in questa opinione, che fosse necessario prima distruggere i fondamenti, e levar via l'occasione della disunione, aprendo la via all'unione ed alla concordia civile. E benchè non si abbia da sperare, che così facilmente s'abbiano a rimuovere dall'animo dei cittadini le passioni già invecchiate in quelli per le loro divisioni, non è però da stimare debil principio il tor via l'impedimento dell'unione. Onde noi ci risolvemmo a spegnere la distinzione delli quattro ordini, o monti, nei quali già sa Vostra Maestà esser divisi tutti i cittadini, e di fare un aggregato ed un corpo solo di quelli. Dipoi voltandosi alla riforma del governo, e conoscendo che a voler che fosse ben ordinato, era necessario ordinar bene tre parti di esso, l'una delle quali è quella a cui appartiene il cercare i magistrati, e per dir brevemente, distribuire l'onore e l'utile. L'altra è quella che debbe consigliare delle cose importanti allo stato, come di guerra, di pace, di leghe, di tregue ed altre simili cose. La terza è quella, che per amministrare la giustizia ci mettemmo ad ordinar per la prima, come quella che è il fondamen-

to del governo, e che tiene luogo di principe nella repubblica, chiamata in questa città consiglio del popolo. Il qual consiglio avendo io trovato pur ordinato in qualche modo, mi resta a considerare, se si doveva o mantenerlo come stava, o restringerlo, o allargarlo; e discorrendo sopra questa materia, conobbi chiaramente, che dal mantenerlo nel modo che era ordinato, nasceva, che si manterrebbe nella città la mala contentezza di un gran numero di cittadini ben qualificati, e la cagione di grande e pericolosa disunione; e che il restringerlo causerebbe maggiormente i medesimi inconvenienti, e sarebbe ancor cosa più ingiusta e più tirannica. Onde fu risoluto, che si dovesse ampliare, massimamente perchè molti cittadini, per gli accidenti seguiti in questa città da molti anni, si trovano esclusi dal consiglio, senza alcun dubbio generava mala disposizione in loro, e accresceva la divisione della città. E perchè col ritirargli nel consiglio acquistavano amici, e fattori non solo alla repubblica ma anche a Vostra Maestà; oltrechè la ragione e la giustizia richiedeva, che così si ordinasse il consiglio, convenimmo adunque in questa opinione, che si dovesse ammettere nel consiglio del popolo un numero d'antichi cittadini; ed oltre a questi alcuni novi ordinati di buone qualità per la ragione, ed in quel modo che Vostra Maestà potrà più comodamen-

te veder per lo scritto formato sopra ciò, che io le mando con questa. E così avendo io provveduto all'unione de'cittadini, ed alla riforma del consiglio del popolo, deliberai di non passare più innanzi, prima che queste due cose fossero approvate, ed accettate, parendomi che la forma totale del governo l'avesse a questo modo a condurre più facilmente al fine desiderato. Onde io mi mossi a domandare alla signoria che volesse far adunare domenica passata, che fu il quarto dì del mese, il consiglio del popolo per proporre quanto era stato determinato da me, e gli otto deputati sino a quel giorno ed adunato che fu il consiglio, mi transferii là dentro. E perchè il signor Enea Piccolomini era arrivato quel giorno, mi parve a proposito di far prima leggere nel consiglio le lettere che Vostra Maestà aveva scritte al governo, sopra le quali esso signor Enea parlò dipoi molto accomodatamente. Ed io giudicando che il parlar mio potesse pur far qualche profitto, mi risolvei di parlare, e detti principio al mio ragionamento col far loro intendere quanto espressamente Vostra Maestà mi aveva commesso, non solo che io offerissi a questa città tutta l'autorità, e le forze sue, ma che io le usassi largamente per la difesa, e conservazione della libertà e dello stato di quella, dimostrando loro quanto dovevano sperare nella generosità, bontà, sapienza e possanza di

Vostra Maestà e quanta stima doveanó fare di così larghe offerte, e di qui passai a dire che non parrebbe a Vostra Maestà di aver soddisfatto interamente alla buona volontà sua verso di questa città, se oltre a quello che ella aveva fatto sin qui, e che era pronta a fare per la libertà e per la salute di questa città contra ai nimici suoi, ella non procurasse con ogni diligenza, che si introducesse in quella l'unione, e una buona e bene accomodata forma di repubblica, sopra la qual materia seguitando di esporre quanto io avevo e per me stesso, ed insieme con gli otto cittadini considerato, discorso ed unitamente risoluto per fondamento della libertà e di buon governo, gli esortai, quanto più efficacemente seppi, voler approvare, ed accettare tutto per beneficio pubblico, e dare a Vostra Maestà questo indizio di gratitudine, e questa satisfazione col dimostrarsi ben disposti a ricevere quegli ordini, che da' ministri di quella e della loro città erano stati unitamente giudicati migliori, e più convenienti. E poichè io ebbi parlato in questa sentenza, feci leggere la scrittura della quale mando copia a Vostra Maestà, e sopra quella parlarono dipoi l'Arcivescovo di quella città, e molti cittadini; e bastando per ottener quello che si era proposto, i due terzi de' voti, nè ebbi i quattro quinti, e così ottenni il tutto con tanto applauso del consiglio, con

tanta letizia di questa città, con tanto onore e riputazione di Vostra Maestà, quanta si potesse desiderare parendo, a ciascuno che con l'autorità, e sotto la protezione di quella si sia dato ottimo principio al buon governo di questa città, e confessando ognuno di essere in universale, ed in particolare tanto obbligato a Vostra Maestà, che non possano pur ad una minima parte dell'obbligazione soddisfare. Restami ora a riformare le altre due parti del governo, cioè quella che ha a consigliare e quella che debbe amministrare la giustizia, alle quali attendo continuamente con la medesima diligenza che ho usato nelle altre; e con ferma speranza, che tutto il corpo della repubblica abbia a venire ben composto secondo il soggetto, ed ordinato a soddisfazione di Vostra Maestà, con la quale, siccome io mi rallegro di cuore della gloria che ella acquista ogni dì maggiore, per essere dopo la liberazione di questa città, autore di tanti buoni ordini per lo stabilimento della libertà e del bene universale di quella, così anco l'assicuro, che le fatiche mie, quantunque gravi, mi parranno sempre leggieri per servizio ed onor di quella, e che io non prometterò cosa alcuna, per mezzo della quale io possa sperare non solo che si abbia a mantenere, ed accrescere l'obbligazione e la divozione di questa città verso di lei, ma che si abbia anche ad illustrare più chiaramente il suo gloriosissimo nome.

AL RE CRISTIANISSIMO

ENRICO SECONDO

IN NOME

DEL CARDINALE DI FERRARA.

Sire. Per un'altra mia, la quale Vostra Maestà avrà insieme con questa, l'ho fatto intendere, come avendo ottenuto nel consiglio del popolo con gran consenso la riforma d'una parte principale della repubblica, attendeva con la medesima diligenza a ordinare l'altre che restavano, e per questo dico a V. Maestà, come avendo io poi risoluto insieme con li deputati in che modo si dovesse ordinare quella parte della repubblica, che ha a consigliare e a deliberare delle cose importanti allo stato, la quale ho nominato senato, mi è parso di non differire a far proporre tale ordinazione nel consiglio del popolo. Onde fat-

tolo convocare alli 13. e trasferitomi in quello, parlai sopra tal materia il più accomodatamente ch' io seppi, esortando i cittadini ad approvare quello che con matura considerazione era stato da noi esaminato, ed unitamente determinato. E perciocchè trattandosi dell' ordinare il senato, pareva che si convenisse avvertire i cittadini quanta importanza fosse alla repubblica, risultando a quella la maggior parte del bene e del male dai consigli e dalle deliberazioni pubbliche, poichè ebbi trattato questa parte convenientemente quanto seppi, mi parve di poter passare con una buona occasione a ragionare della guerra che soprasta a questa città, dicendo che si dovevano desiderare in ogni tempo d'aver ben ordinato il loro senato, per poter essere ajutato dalli prudenti consigli; ed ora più che mai dovevano desiderarlo, poichè i nimici della loro libertà preparavano l'armi contra di loro. La qual cosa certamente non mi pareva che dovesse generar timore negli animi loro, perchè dovevano confidare prima nell'ajuto divino, il quale non suol mancare alle giuste cause, quale è la loro; tanto più che avendolo avuto si propizio nella restituzione della libertà, avevano da sperare di non l'avere punto manco nella difesa e conservazione della libertà e dello stato loro. Di poi potevano pur conoscere quanto si dovesse promettere della protezione di V. Maestà, sì per la

potenza e sapienza sua dimostrata felicemente in tante altre imprese, sì per il paterno amore ch'ella porta a questa città, e soggiungendo a questo che si potevano persuadere, che Monsignor di Termes ed io come ministri di Vostra Maestà, e come affezionatissimi a questa città, non pretermettiamo cosa alcuna che si potesse fare per salute di quella. E finalmente gli pregai che volessino concorrere nella conservazione di loro stessi, e corrispondere all' opinione che si aveva di loro con una ferma unione, e con una gran prontezza ad eseguire tutto quello che fosse giudicato a proposito per il ben pubblico. E poichè io ebbi parlato in questa sentenza, feci proporre tutto quello che si era ordinato, il che fu accettato con gran consenso, e con molta soddisfazione della città. E perchè Vostra Maestà potrà vedere, quando le piacerà, più particolarmente questa parte di riforma per lo scritto che io le mando, non le dico altro per questa materia, se non che nell'ordinare il senato io ho avuto riguardo, che 'l numero de' senatori non sia nè tanto largo che sia disproporzionato al corpo della repubblica, e che'l consiglio, e la deliberazione delle cose segrete e importanti non si commetta a troppi, nè anche sì stretto, che la città venga privata del consiglio di molti. Ed in esso senato ho compreso i magistrati principali della repubblica, come si conveniva, ed in que-

sta ed in ogn' altra condizione di quello ho avuto rispetto a ordinarlo in modo, che egli abbia conveniente forma, e che Vostra Maestà non abbia causa di diffidarne. Restami ora a ordinar la terza ed ultima parte della repubblica che appartiene alla giustizia, della quale spero spedirmi assai presto, con darle maggior perfezione di quella che ha, sì che Vostra Maestà possa ragionevolmente restare con qualche soddisfazione anche in questa parte. Il che desidero grandemente che mi succeda, non avendo altro oggetto che il servizio e gloria di Vostra Maestà.

IL FINE.

CAVALCANTI

		ERRORI	CORREZIONI
P. 34	l. 11	terza	terra
48	19	con natura	contro natura
65	27	e dell'aristocrazia	ed all' aristocrazia
101	20	hanuo	hanno
164	7	repubblice	repubbliche
186	12	alcuui	alcuni
192	16	opinioue	opinione
200	8	fecilità	felicità

